

سلسلہ کرامت علیہ السلام

مقدمہ نفسیاً متقابلہ

تصنیف

سی لانڈ مارگن ایل ایل۔ ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب ایم۔ اے

دوکار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

جسٹ آباد دکن

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع معتمد علیہ السلام

مضامین نفسیاتی مقابلہ

نشان سلسلہ	باب	مضامین	نشان سلسلہ	باب	مضامین	نشان سلسلہ
۱	۲	۳	۱	۲	۳	۴
۱	ریاضیہ تہذیب	۰	۱۳	۲ تا ۲۱	۰	۲۱ تا ۲۱۲
۲	رہنمائی	۰	۱۵	۶ تا ۶	۰	۲۳ تا ۲۳۴
۳	مقدراز	۰	۱۶	۱۰ تا ۱۰	۰	۲۶ تا ۲۶۵
	مصنف		۱۷	۱۰ تا ۱۰		۲۶۶
۴	باب (۱)	موج شعور	۱۸	۲۲ تا ۲۲		۲۶۶
۵	باب (۲)	شعور کے عفو یابی اسباب	۱۹	۲۳ تا ۲۳		۲۹۱
۶	باب (۳)	ہمارے ذہن کے علاوہ	۲۰	۲۴ تا ۲۴		۲۹۱ تا ۳۲۰
		اور از بان	۲۱	۲۵ تا ۲۵		۳۲۱
۷	باب (۴)	تکلیف اور تلامز	۲۲	۲۶ تا ۲۶		۳۲۲
۸	باب (۵)	حیوانات میں تلامز	۲۳	۲۷ تا ۲۷		۳۲۳ تا ۳۲۴
		خیال است	۲۴	۲۸ تا ۲۸		۳۲۵ تا ۳۲۵
۹	باب (۶)	حافظہ	۲۵	۲۹ تا ۲۹		۳۲۶
۱۰	باب (۷)	حیوانات میں حافظہ	۲۶	۳۰ تا ۳۰		۳۲۷
۱۱	باب (۸)	ارتسامات کی تخیل	۲۷	۳۱ تا ۳۱		۳۲۸
۱۲	باب (۹)	ترکیبے لزوم	۲۸	۳۲ تا ۳۲		۳۲۹
۱۳	باب (۱۰)	حیوانات کا احساسی تجربہ	۲۹	۳۳ تا ۳۳		۳۳۰

دیباچہ مترجم

پروفیسر لارڈ مسارگن کی کتاب ”انٹروڈکشن ٹو کمپریٹو سائنس“ کا ترجمہ ”سائنس“، مقدمہ نفسیات مقابلہ، اس وقت قارئین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا تو ”خارج کو چراغ“ دیکھانے سے بھی بدتر ہے۔ پروفیسر مومن خود زمانہ حال کے مشاہیر سائنس دانوں میں سے ہے۔ لہذا اس کا ہر لفظ بجائے غور سے مستند ہے، بہت ممکن ہے کہ قارئین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف ملے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جایا کرتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی اس دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس سے مستثنیٰ ہے) مصنف کے الفاظ کی پابندی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے کہ اس پابندی سے اردو کے سچے سچے ترجمے کی بجائے پھر یہی ہے، وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے، لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں ہدائی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے، جو مثالیں مصنف نے دی ہیں ان میں سے بعض تو

اردو میں منتقل ہو کر کنجواب میں ٹاٹ کا بیوی مذہب باتیں اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی قارئین کو بعض ایسی باتیں کی جن میں یہ صفات موجود ہوں گی یہ اس وجہ سے کہ ان کا بدلنا یہ مناسب معلوم ہو گا نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ میں نے چند ذیلی حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے تاں بناو پر کہ یہ حوالہ ہاں ہے۔

پہلا اہم بحث ہے۔ اس کے بعض مضمون کی تہام خریاں صنف کی اصلی قابلیت کا ادنیٰ نمونہ ہیں اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان غویوں پر کہیں پر وہ پڑا ہے یا ان کی صورت نسخہ جوئی ہے تو اس کا کام غالب ترجمہ کی گردن پر ہے اور وہی اس کا جواب وہ ہے۔ لیکن اگر قارئین اس پر وہ کو چاک کر کے غرض مضمین کے حال و حال پر دیکھ لیں گے تو اس کا کیا پتہ ہو گا تو مجھے یقین ہے کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس نقطہ سے کی جو یا ابتر مٹی رہیں گی۔

در مجلسی کے ماضی اور مستقبل کے بارے میں گفت و گو کی گئی ہے

مترجم

دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکز ہی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات
 بحث کرنا ہے، کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ
 بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد، جو اگرچہ نامحسوس ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جزو ہے،
 یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقسام کو معلوم کیا جائے، نفسی ارتقا کو طبیعی اور حیاتیاتی
 ارتقا سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے، اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے
 جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

در اصل یہ مقصد یہ تھا، کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین
 کے نتائج سے کروں، جو اس حقیقت میں مصروف ہیں، لیکن مجھے معلوم ہوا، کہ اول تو
 اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ
 کی برآئے نگھے گی، جس کی جگہ میں بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا، کہ اس کی وجہ سے
 اس موضوع کے سہل ترین طریق تو تحقیق میں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے
 اصلی مقصد کو ترک کر دیا، اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلا واسطہ طریقہ اختیار کیا۔
 لیکن تاہم اپنے مقدمہ میں اور معاصرین کی شکرگزاری مجھ پر واجب ہے، جو حضرات
 اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کر لیں گے، کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ کہاں تک

اوروں کی کہی ہوئی باتیں ہیں اور کہاں تاکس میں نے اپنے علم کی وسعت یا موجودہ علم میں وضاحت اور وسعت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک کڑی سمجھیں جس نے نہایت اشیاء کو اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہو گا کہ میں میٹر جس کو سائنس کا ممنون احسان ہوں، کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ اضافات کو انہوں نے معارضی احساسات جو شعور کے اتصالات کے ساتھ ہوتے ہیں کہا ہے۔ جو بحث کہ اور کیا اضافات پر میں نے کی ہے اس کے جوڑ میں سائنس کے اس بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمس کا بھی میں مرہون منت ہوں، کہ موج شعور کا تحلیل میں نے ہی سے کیا ہے۔ پروفیسر دو میٹس سے میں نے بہت کچھ اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سہا س گزاری بھی لازمی ہے۔ پروفیسر میورٹ کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے ایسی ہیں جن سے مجھے کلی اتفاق ہے اگرچہ بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن سے میں اتنا فی نہیں کر سکتا تاہم اس کی منت گزاری بھی واجب ہے۔ میں نے اس تصنیف کے متن میں نوزائیدہ مرقعی اور بطح کے کچھوں پر بعض اقتبارات و شادات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض فوڈٹ کٹ انٹلی سر ریو۔ (اگست ۱۸۸۸ء) اور نیچرل سائنس (مارچ ۱۸۸۸ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی قسم کے شادات دیگر مشاہیر نے بھی کئے ہیں جیسا کہ ڈاکٹر سٹیلنگ اور پروفیسر آئیس جن سٹارک پیو نیچر میں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے میں نے اپنی تصانیف میں

Prof. Eimer	۵۵	Mr. Herbert Spencer	۱۰
Animal Life and Intelligence	۵۶	Prof. James.	۱۱
		Prof. Romanes	۱۲
		Prof. Mivart	۱۳
		Fortnightly Review	۵۷
		Natural Science	۵۸
		Douglas Spalding	۵۹

اور عقل میں بھی ان میں سے چرچہ بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر مان ٹیچونسن کا ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اطلاع دی تھی کہ اس کے اختیارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔ اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو منظر اشتباہ و کجیہت ہے جو فلسفی کے چہرے کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قبل مرغ کے نیچے میں ذاتی تجربے سے قبل بزرگی آواز کا جلی علم اس کے نزدیک ایک ناہائز افتراض ہے۔ لیکن میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں تلازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے نتائج بحیثیت مجموعی مان جوینسن کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات و اختیارات کی حد تک تاریک سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں جو مستقذین نے کئے ہیں، یا کہ بعض کے نتائج بعض احوال سے ان نتائج سے مختلف ہیں، جن پر سیپیلڈنگ اور پروفیسر آئیہر سوچتے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائید میں ہیں جن سے مان جوینسن نے مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جبلت کے متعلق پروفیسر والیس اور ہڈکسن کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور باعتیاد مشاہدہ عقل حیوان کے متعلق استنتاج کی محنت کا ترین بنا ہے۔ میں نے اس رسالے میں اس طریقے کے جو مشاہدات بیان کئے ہیں جن سے کئے عمومی ڈنڈوں کے درمیان سے لکڑی نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں لیکن اس مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کر دینا چاہئے کہ دو نامہ نگاروں، مس ایم، ای گارڈن ولیمز اور کوٹسٹل نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

“Quida”

Mr. Mann Jones. لے

Prof. Wallace لے

Prof. Hudson لے

Miss. M. E. Garmons Williams لے

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص شکل کو بغیر چوکے حل کر لیتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے اُن نتائج کا ابطال ہوتا ہے، جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ لیکن حضرات کو خوش قسمتی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا تماشہ دیکھنے کا موقع ملا ہے، ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ لیتے ہی پر اکتفا نہ کریں، بلکہ ان کی اصلی ماہیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنا بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریر ہی بیان اگرچہ بہت وسعہ و وسعہ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت ابھرتے ہیں۔

انسان کے نفسی مسائل کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے، مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی اصلی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے، یا ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ عالمی نفسیات نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے، اور یہ کہ اگر اس سے سائنٹفک نتائج نکالنے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے۔ لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے، جیسی کہ حیاتیات یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہو گا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی اصطلاح کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ معلوم ہو گا، کہ بعض اصطلاحات، مثلاً ”اوراک“ ”مقصور“ ”ورک“ ”مزہ سمون“ سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں، بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہ میں نے ان کو اپنی ایک پہلی تصنیف میں استعمال کیا ہے، اس معاملے میں میں تنقید کا افسوس دار ہوں، ایک اور تصنیف نفسیات برائے اساتذہ (جو زیر طبع ہے) میں میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ فصاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن حضرات کو اس سے شغف ہے وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق و سستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں سپاس گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونز خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات غصے جو مشاہدے اس نے کئے ہیں، ان میں سے بعض کو سپینسر نے ”علالت“ پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونز نے ازراہ کرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس نے بے دریغ ان معلومات کو استعمال کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے منہل اور بوجہ کئے ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے امید ہے کہ مان جونز عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جاسکتی ہے اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک نامہ نگار جس نے بہت مفید تنقید کی وہ مسٹر ایچ ایچ میڈلکات ہے۔ اور اق مابعد سے اگر معلوم ہو کہ میں اس کے اس عقیدے سے متفق نہیں ہوتا کہ جو اس نے ایک رسالہ ”انسان میں ذہن کا ارتقاء“ میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں کہ میں اس کا شکو گزار ہوں کہ اس نے خط و کتابت میں اس عقیدے کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانا نہ رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر ہارمن والڈ اور مسٹر سڈنی ایچ رینیلڈز اپنے بھائی ڈاکٹر لیولن ہارڈگن اور مسز ایڈس کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے مسودے کو پڑھنے یا پر ویش کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

Evolution of Mind in Man ” ۷۰

H. B. Medlicot ۷۱

Mr. Sidney H. Reynolds ۷۲

Mr. Norman Wyld ۷۳

Miss Ashe ۷۴

Dr. Llewellyn Morgan ۷۵

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہنچائی۔

آخر میں فورڈ نے ناٹنالی (نولی، مونسط) نیو ورلڈ اور نیچرل سائنس کے مدیرین و ناشرین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استعمال کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شائع ہوئے تھے۔

لوکس کے مزید مشاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے بعض حصے نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ منہلہ اور باتوں کے میری ایک خواہش یہ ہے کہ میرا اور ایک نئی اصطلاح کے عنوان کے لحاظ سے زرا حوالے سے مشاہدہ و تفصیلات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سوائے ان تغیرات کے جو بہت ہی ضروری ہیں تو کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے میرے اضافہ بات سے تصحیحات کے علاوہ میں نے ان تغیرات کو تصوری فکر کے باب کے آخری حصے کو دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر کھل نظر ثانی کرنے تک محدود رکھا ہے جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں جہاں کہ تمنا پیش کل نئی میں نے اس نظر ثانی میں جدید مشاہدات کے نتائج کی طرف توجہ دلائی ہے۔

سی ایچ مارگن

The Monist ۱۸

The New World ۱۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ از مصنف

نفیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالصہ تجربی نقطہ نظر اختیار کرنا، اور فلسفہ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفیات متقابلہ (جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق، کا تخیل متعارف ہوتا ہے) پر غور و خوض میں یہ طریق عمل نہ ممکن ہے، نہ مناسب۔

اگر میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت کی ان تمام صورتوں کی توضیح کر دوں جن کا میں قائل ہوں، تو آئندہ اوراق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واقعہ طور پر بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں وحدی نظریہ علم کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل ہستی رکھنے والے، اور قائم بالذات

Monism ۱

Monistic theory of knowledge ۲

Dualism ۳

عالم خدجی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے مسئلہ علم یہ ہے کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور ماسوی ذات، میں تعلق کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ واحدی نظریہ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور ماسوی ذات کو دو قائم بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطہ آغاز مقرر کر کے دعویٰ کرتا ہے، کہ تفلسف سے قبل نہ ذات ہوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک عام علی تجربہ کا محض ایک ٹکڑا ہوتا ہے جب کچھ مٹھائی دیکھتا ہے، یا جب کتے کی نظر بلی پر پڑتی ہے، تو یہ سادہ اور بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے، جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کچھ نہیں قوی و شدید حرکت صادر ہو۔ اس ٹکڑے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت تقسیم کرتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ، تفسیر کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ کہنے کا ہم کو کوئی منطقی حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات جن کو ہم فکریں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد اور تجلیاتی فکر کے قابل تفریق تمیز آلات کو مستقل اور قائم بالذات ہستی کا بار پہننا کوئی غیر معمولی اور غیر فطری منالطہ نہیں۔ چنانچہ گلاب کے پھول کی قابل تمیز سرخی اور بو کو، صرف یہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جاتا ہے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی بھی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ ”فکر میں قابل تمیز“ وہ ”علیحدہ ہستی“ متبادل اصطلاحات ہیں، یا یہ کہ جو چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے، اس وقت تک یہ نتیجہ بدامیث منالطہ پر ہی مبنی رہے گا۔ اسی منالطہ کو واحدی شوی نظریہ علم کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قابل ثنویت تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات کو سرزنس کر کے اپنے غور و فکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز اور نامناسب ہے، اور اس کے برخلاف واحدی تجربے کی شترک بنیاد کو نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بناتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور ناقابل تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے تمیز نہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات ہیں، نہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ جو ثنویت ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی ثنویت ہے نہ وجود کی یہاں پر یہ بتادینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے، جس سے یہ مسلم

حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ نہ کسی بات کا ایجاد کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کے حقیقی ماننا ہے، اس لیے اسناد عموماً ضرور کرتا ہے، کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اُتنا ہی، اور اُن ہی منوں میں، حقیقی ہے جتنا، اور جن منوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو فاعلی (ذات) کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے جو لوگ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس قول کو مکمل سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں، کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و فساد، دونوں، بالکل ماسوی طور پر حقیقی ہیں۔ یہ دراصل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں، جس کی توجیہ عقل کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ لیکن نظریہ علم، قدرت (نیچر) کی مکمل تفسیر نہیں۔ ایک غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر ایک پتھر پڑا ہے۔ میں اس پہاڑ پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معروض بن جاتا ہے۔ اس کی توجیہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اتر آنے کے بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میل آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد، اس پتھر کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم، جو بہت منکسر المزاج واقع ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور صرف سے واقف ہے کہتا ہے، مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا، جو ابھی تک تجربے میں نہیں آئی یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے۔“

دنیا میں بعض مادہ لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی عمارت بغیر اُقرانات کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں۔ تیاسات، یا اُقرانات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت میں موجود ہوتا ہے، جو حقیقت معروض کے ظاہر ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی ہمتی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بطور معروض کے آئے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر سلسلہ موجود رہتا ہے۔ اپنا اس خیال کو ثابت کرنا نہ میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود و حال سے خالی نہیں۔ یا تو (الف) یہ مسلسل کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یہ تجربہ کا معروض ہو یا نہ ہو۔

بادب) جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو ہمت ہو جاتا ہے، اور پھر جب تجربے سے خارج ہو جاتا ہے تو نیست ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ بہر کیف اگر میں (الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا مختصر یہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے، کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی طرح مطلقاً موجود رہتی ہے اس کے وجود کے لئے محسوس، یا مذکر، جو نا ضروری نہیں۔ لہذا اسی نیچر کا وجود جو متعلق تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا اقتراض ہے، اور اس اقتراض کے جواز میں نہ یہ مدد پیش کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور اقتراضات کے مقابلے میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تضاد نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا کمال کرتا ہے۔ یہ حقیقی تجربے کے تمام رخنوں کو تجربے کے "مستقل امکانات" سے پُر کر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں۔ میں نیچر کی واحدی تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصلی جوہر اس وقت نمایاں ہوتا ہے، جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس اقتراض کی رو سے انسان، بحیثیت جسم کے، واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوعی یا معنوی طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے، کہ عالم عضوی، وغیرہ کی موجودہ حالت عمل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعویٰ کہ ہے کہ ذہن ایک ایسی جہتی ہے، جو علیحدہ کی جاسکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں جس میں یہ عارضی طور پر متعارف ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعویٰ کرتی ہے، کہ جسم حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ تو خارج ہے، اور نہ اس سے، بالآخر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔ اس عقیدہ کی اقتراضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نیچر کہتے ہیں وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ وہ زمانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا شفیق بخش، تاویل و تشریح کرنے کے قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے، اور اس تاویل کا صرف ایک طریقہ ہے، اور یہ طریقہ سائنس کا طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے، اس

بھی جو ہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحر ذخار میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے، جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کبھی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو ہماری واحدیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے لیتے ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعر و شاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

نیچر کی واحدی تاویل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تفصیل و فرسوع پر آزادانہ بحث کی بہت گنجائش ہے کسی مشترک سائنسک، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اس کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک نایت ہے۔ مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عل ارتقا جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے، مندرجہ ذیل خصائص کا حامل ہے، ۱۔ یہ اتحالی ہے۔ (۲) یہ ترکیبی ہے۔ (۳) یہ فساد سے کون کی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر عضوی، مصدقہ، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پایا جاتے ہیں۔ میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدی میں سے نصف درجن بھی ایسے نہ نکلیں گے، جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ میری نایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اثبات کے متلاشی ہیں جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تباہیات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی واحدیت کہا جاسکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض یا بالفاظ دیگر معلوم و قابل علم، کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ ذہن نشین کرنا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف منسوب کر سکتے ہیں وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدبیر

و تفکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر لیک نگاہ واپسین ہے۔
 ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہو رہا ہے۔
 ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت اسے
 موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوی ذات، میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور موضوعی پہلو، یا ماسوی
 پہلو فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (دج) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی
 لمحہ (دع) کے فکری تجربہ کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربہ کا موضوع اسی لمحہ
 میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے، کہ تامل و تفکر کے بغیر تجربے
 کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو
 گزشتہ لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا مسلسل ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور
 گزشتہ لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افزائش
 ہے، جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔
 اب ہم اس طبعی شے کو لینگے، جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس
 کی ساخت بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکر کریں اس کی تحلیل کرتے ہیں۔ تحلیل
 تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم چاہیں، تو اس کو بہت دور تک بھی لے جاسکتے
 ہیں۔ ذرا ہی سی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم ان کے تصورات تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ ظاہر
 ہے، کہ اس تحلیل کے تصورات کو لمبا طر اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا
 تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہن و جسم اساسی تجربہ کے
 ماسوی ذات اور ذات کے مائل ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیلی واحدیت
 کو سختی سے قائم رہنا چاہئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلوم شے توانا
 ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جاسکتے
 ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک افزائش ہے میں اس
 کو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افزائش ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تاویل کے بنیادی افراز کا ایک حصہ ہے۔
 اس افزائش کی رو سے جسم ہر لحاظ سے طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے، جسم اسی نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں، ہم کو معلوم
 ہوتا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی
 پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک مختلف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کے اقتراض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے، واحدیت اس خاص قیاس کو اختیار کرتی ہے ثنویت کا فتویٰ ہے، کہ عضوئے جسمانی پہلو تو ارتقاء یا کسی اور عمل تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ثنویت کا اقتراض ہے۔ مستقبل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں اقتراضات میں سے کونسا زیادہ معقول اور انسب ہے۔

مختصر یہ کہ واحدی اقتراض یہ ہے کہ عضویہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، لیکن تحلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور پہلو میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ذات اور ماسوی ذات کی طبعی ذہن اور جسم قابل تیز تو ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ، یا اس کے کسی حصہ پر پہنچتے ہیں۔ یہاں ہماری تحلیل عضویہ یا توانائی کے استحالة کی بعض صورتوں کو بحیثیت ایک پہلو کے منکشف کرتی ہے، اور بعض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ نینام باتیں اسی عمل تحلیل کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ کہ تحلیل کے ان آلات میں سے کوئی بھی دوسرے پرواہیت، یا، بلحاظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل ہم مرتبہ ہیں۔ ہر ایک اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تحلیل کا نقطہ آغاز ہے۔ معقول فکر کی مدد سے اس انسان کی تحلیل کا کوئی صحیح حاصل دوسرے حاصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عضویہ دیا ہوا ہے، جس میں تحلیل ملتی ہے توانائی اور مختلف شعور کے دو پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ وہ کون سی چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقاء کی مدد سے، ترقی پائی ہے جو انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کوئی یا معین و قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ ہم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقاء کا پیچھے کی طرف کھوج لگاتے ہیں، تو ہر قدم پر سادہ تر عضوئے ملتے ہیں۔ یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو ہر قدم پر کم کرتے جاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا معقول نہیں، کہ ہم حوا

کسی ارتقائی درجہ کا انتخاب کریں تحلیل ہمیشہ ان ہی دونوں پہلوؤں کو منکشف کریگی؟ کیا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے، کہ ایسی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پائے جائیں گے اور توانائی کی تحت عصبی صورتوں کے ساتھ زیر شعور، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجودہ صورت، مکمل ارتقائی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی، نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں؟

لیکن آؤ ذرا اس فکری و قیاسی سیر و سیاحت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز عضو ہے۔ یہ عقیدہ واحد ہے، اور ناقابل تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو تکلیلی فکر میں غلیظہ غلیظہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل ہمزہ ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد میں مثلاً (۱) قیاس مادیت۔ اس کے مطابق جسم جو حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس کو قیاس نفسیت کہنا چاہئے۔ بقول پچارد لس کننگھم، اس کا دعویٰ ہے، کہ ”تہاری روح تمہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، بعینہ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بناتا ہے،“ یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک ماحصل کو دوسرے ماحصل پر، بلحاظ صحت فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تکلیلی واحدیت ناکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن ہمیں بدلے ہوئے۔ مگر جب ہم تکلیلی واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

اہمات عقائد یہ ہیں۔ نیچر واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ سے اس کی تاویل ممکن ہے، اور وہ طریقہ طریقہ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے موشی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہمارے عقلی اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور عمل ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریہ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو ملا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے اس موضوع یا ذات کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے، جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے، جس پر اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل، غور کرنا مناسب ہوگا۔ واحدیت نیچر اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تمیز ہے، لیکن وجود میں ناقابل انفصال ہے۔ جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں مساوی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں مالات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین اور قطعی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک ہمارا جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سامنے آنا آخری نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن انسان کی بحیثیت فکر کرنے والی ہستی کے خصوصیت یہ ہے، کہ وہ شاید ہی اس جگہ آ کے رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے، کہ اسی آخری قدم کی نوعیت کو واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، نان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر بھی جاتی ہے، جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ درپردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبعی ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر خیال کی جاتی ہے، جو بظاہر وجود تو عام کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔

یہی درپردہ فعلیت میری ذاتی شخصیت کا جوہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ وہ چیز ہے، جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسوی ذات دونوں ایک درپردہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن بلحاظ پہلو ممیز ہیں۔

جن مسائل پر اس مقدمہ میں مختصر غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی^۱ ای^۲ سٹراٹگ نے اپنی تصنیف ”ذہن کیوں ایک جسم رکھتا ہے“ میں مفصل بحث کی ہے۔ سٹراٹگ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ حقیقت، یا شے بنفسہا، جو تجربے کے علم کے پس پردہ موجود رہتی ہے، صرف شعور ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے، کہ عینی وجود کے گونا گوں اور متنوع تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ ماسوی ذات اور ماسوی ذات، ذہن اور اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہنچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہوگا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور دوسرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

بابِ اول

موجِ شعور

شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریف کیا گئی ہے، ان کی اگر تکمیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں ادنیٰ یا بلا واسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ، کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ میرا مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری امتداد عاصرت اس قدر ہے، کہ وہ اُن تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ“ کے لفظ کو میں ماضی و مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا ذہنی حد فاصل، کے معنوں میں استعمال نہیں کرتا۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے جس میں وقت کے اس تحلیل وقفہ کو ”لمحہ شعور“ کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گو یا شعور کا ”اب“ ہے۔ ہاں تو میں یہ کہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف اُن واقعات کی ہوتی ہے، جو لمحہ شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن بادی النظر میں یہ ہمارے تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراف ہو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و مستقبل بھی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں اور یہ اس کی خصوصیت امتیازی ہے۔

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حاقظہ کی مدد سے، اور مستقبل پیش بینی کی وجہ سے، شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صبح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے متعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضار موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر اولیٰ اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کافتویٰ ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیتا برابری پیدا ہوتی، اور گزرتی رہتی ہیں، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں مسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے کسی نظم کو باؤا بلند پڑھنا شروع کرو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ۔ اس طرح کرنے سے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں جو آئندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آ رہے ہیں۔ اس صفحہ کے چچ میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام صفحہ بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آئندہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں، اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سادہ کاغذ اس صفحہ کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص جو یا سات لفظ آگے تک پڑھا چلا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے، جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا اگلے پیچھے ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا چہرہ باؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا اتار ہوتا ہے۔

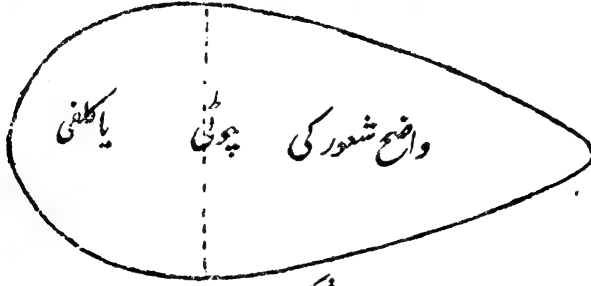
یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

واسع شعور کی چوٹی یا کھنی

شکل اول

اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہر ان الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ ”چوٹی“ گویا لہر کی چوٹی پر ہے، الفاظ ”یا کھنی“ پیدا ہو رہے ہیں، اور الفاظ ”واسع شعور کی“ شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طولی تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔ اگر ہم اس کی عرضی تراش لیں جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ دار خط سے دکھایا گیا ہے، تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض عناصر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا ہر ایک لفظ باری باری ہماری فحسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جاری آنکھ اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحہ سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روزمرہ زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ لیکن اگر لئے، اہم ہے، اس لئے کہ ہم نفسیات کے متعلم میں ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں مکمل اور واضح شعور کے غالب عناصر کے علاوہ، اور ان کے ساتھ ساتھ، غیر واضح عناصر بھی ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے، کہ ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔ ان کو

ہم تخت شعوری کہیں گے۔ میں قارئین سے پھر استدعا کرتا ہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے سے

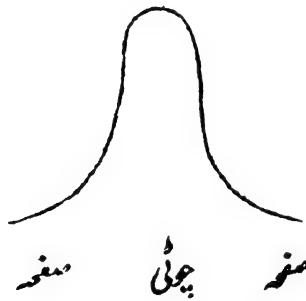


منسلک (۲)

ان تحت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تلی کر لیں۔ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور و غل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بود اور ذائقہ، اور دوسرے، اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تحت شعوری ہیں، اور تحت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ ادراک مابعد کے اکثر دلائل و براہین کی صحت کا دار و مدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ، اور شعور کی لہر کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری یہ دوسری مثال بصریات سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثر میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز مثلاً درختوں کے جھنڈ پر نگاہ جمائیں، تو یہ جھنڈ بصریات کے مرکز میں آچکا ہوگا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصریات کا ایک حصہ ہے۔ اس کے ارد گرد ایک ماحشیہ ہے جس میں کی اشیاء درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدہم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز گویا نفسی لہر کی چوٹی یا کلفی ہے، اور ماحشیہ اس کا تحت شعوری حصہ ہے جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصریات سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ سیر کے لئے نکلتا ہوں۔ راستے میں موسیقی اور شجر کے

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ یکے بعد دیگرے نفسی لہری چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظارے، بوئیں، آوازیں، ہلکی ہلکی، لیکن فرحت بخش، ہوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہری چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں آ سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے کہ میرا دوست بحث کے دوران میں کوئی نادر مچھل دیکھے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پڑھتے ہیں کیا کوئی



شکل سوم

کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج ہوتی ہے، جو کتاب، یا لکچر، کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجارہ بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم دیکھتے یا سنتے ہیں وہ بالکل مہل، اور مطلب خبط ہو جاتا ہے اصل میں ہوتا یہ ہے کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی، اور چیز کو شل ہوتا ہے۔

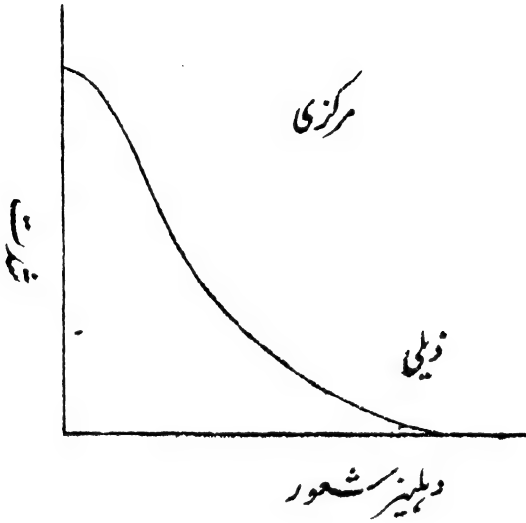
بائیکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے لیکن ایک شاق بائیکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ فی الواقع ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ مہارت کی ہر صورت میں بشرطیکہ یہ مہارت پوری طرح استوار ہو چکی ہے، مہارتی حرکت تحت شعوری، اور ذیلی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غایت ہوتی ہے، یا اس تمام فعل کا

کوئی خاص جزء۔ ایک تلوار نے کو اگر اپنی ہر حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو، صدور کے وقت، شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے مشاق حریف سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس لئے تحت شعور ہی طور پر صادر ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جن قارئین کو کرکٹ، بلیرڈ، ٹینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں مہارت درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو یہ خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور مہارتی فعل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس مہارت کا استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری نہیں، بلکہ تحت شعور ہی ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں لگ مار کر گول کرنا چاہتا ہے اس توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر لگ مارنی چاہئے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترکیب بھی قابل غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں رکھتا ہے، وہ اکثر اس تحت شعور کی حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ درحالت شعور کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جو کسی لمحہ شعور کی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجزاء ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجزاء کی بھی، تھوڑی، یا بہت تعداد شامل ہوتی ہے، جو زیر بحث لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد میں مختلف اوقات میں، احوال شعور لمبا طرکب و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تقاب پر آگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ خاموشی اور مجتمع فکر کے لمحات میں یہ احوال شعور نسبتاً متجانس اور بسیط ہوتے ہیں، لیکن

منتشر توجہ، اور جوش، کی حالت میں یہ متوازن ہوتے ہیں، اور مرکب جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غایت و مقصد ہوا کرتا ہے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا محققانہ فکر میں ان کی شدت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت ”دلہیز شعور“ سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ اس کے عرض یا اس حالت شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔ جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کر لئے، کی کوشش کی ہے، وہ ترکیبی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی کے استعمال سے ہے۔ اب ہم اس منحنی کو سادہ ترین مہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴۴) میں افقی خط دلہیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا ذیلی، عناصر کی پائش ہو سکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالت شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب کے سب اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے، اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ شکل دلہیز شعور سے کمزور کے پاسکتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنا پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم منقرب بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری مقبول، کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عیسر و تقلیل، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طبعی استحضار سب سے ہی سے اصولاً غلط ہے۔ سوال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہو سکتا ہے، کہ نہیں، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ مگر عقیدہ ہے، کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو بھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکز بھی ہوتا ہے، اور حاشیہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات

پیش کریں گے جو، اگر بالکل نہیں، تو تقریباً، ناقابل حل ہوں گی۔



شکل (۴)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ دوم میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف روشنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم ماحشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہو جاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہو جاتی ہے، جو تحت شعور کے مدہم ذیلی حصہ میں تھی۔ جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالت شعور ہمارے تجربہ میں آتی ہے، وہ طیف ترکیبی مہصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر ایک، اور ناقابل تقسیم، ہوتی ہے۔ مرکزی حصہ نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لائق، سب کے سب ل کر ایک حالت شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ بالطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ بالطن دراصل ایک نگاہ پائین ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معائنہ نہیں کر سکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ اس، یا اس کے کسی جز، کو اپنے ذہن کے سامنے اُسی حالت میں لانے کی کوشش کریں جس میں وہ اُس وقت تھی جب وہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف حافظ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم چھپے کھمکے ہیں، ذیلی حصہ کو مرکزی بنانے میں اس ذیلی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو مستمر تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک پہلو کو نظر کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ لہر بالکل دم نہیں لیتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے۔ جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نئے نئے الفاظ و خیالات، یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بعینہ ہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب ہم کتاب کو بند کر کے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر برابر جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آئندہ واقعات میں سے کبھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی دوسرا پھر یہ نہایت آموشگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کمرے کے درجے کی طرف منہ کر کے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک ہی سلسلہ اور مقام میں گرتے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر مابعد کالمحو ماقبل کے لمحہ کی ہو بہو نقل ہوتا ہے۔ حالت شعور وہی رہتی ہے، لیکن صرف ان معنوں میں کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بارش بالکل دیسی کی دیسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک مستقل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اپنے ختم ہونے کا

سفر میں ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دو متعاقب لمحے شاید ہی عینہ ایک جیسے ہوتے ہوں۔ اب ہم کو اس بات کی طرف توجہ منقطع کرانی ہے کہ اس کے سفر و دوران میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے باوجود یہ اپنی وحدت یا فردیت، کو باقی رکھتی ہے۔ اس میں تو شک کی گنجائش ہی نہیں، کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری تجربے کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ بات ہم کو کبھی نہ بھولنا چاہئے اور نہ اس کو نظر انداز کرنا چاہئے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محویت میں ہم کسی جوش و لانے والے، یا دل بہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی اجزاء برابر بدلتے رہتے ہیں میرا خیال ہے کہ جو چیز اس لہر میں، ہنر حیث الکمل، تسلسل پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزاء میں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف جو نسبت مستقل عناصر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ میں جا پہنچتے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں منسلک کر دیتے ہیں، ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں دیکھنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ایسی چیز میں جہاں ہر دم اور ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے جو بعض حصوں کے متغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبتاً مستقل اور مدامی ہوں۔ اب معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ جو جسم کی بانٹوں کی عضوی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری محنت یا عیالیت، تازہ دمی یا نکان، رہنمائی یا اداسی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکز شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی عضوی مدد میں اتنی پائیداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جزئی بنانے کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اغراض و مقاصد، ہمارے نصب العین، جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے مسلک عقائد، اور ہمارے جائز اور بنیادی تعصبات، ان سب کا شمار اسی دوسرے مجموعہ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام

باتیں نری شعور وجود کے اُس تسلسل میں بہت زیادہ مدد دیتی ہیں جس کا ہم میں سے ہر ایک کو روزمرہ تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شعور کے مختلف احوال میں ربط پیدا ہونے کا ایک اور اہم طریقہ بھی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مرکزی عناصر کا کم و بیش تیز تعاقب لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ یہی ظاہر ہے کہ جب ان مرکزی عناصر میں سے کوئی عنصر آئندہ عنصر کے لئے جگہ خالی کرتا ہے، تو یہ بحیثیت مرکزی حالت کے تو باقی نہیں رہتا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ شعور سے بالکل خارج بھی نہیں ہو جاتا۔ یہ بحیثیت ذیلی عنصر کے باقی رہتا ہے۔ اس کو ہم شکل کے ذریعہ اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔

ا ب ج د س ش ف ق غیر

ا ب ج د س ش ف غیر

ا ب ج د س ش غیر

یہاں ا ب ج وغیرہ متعاقب مرکزی عناصر ہیں۔ لیکن ا کی مرکزی حیثیت باقی نہیں رہتی تو یہ ا اور ا بن کر شعور کے ذیلی حصہ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب س مرکزی ہوتا ہے، تو س اور د حاشیہ پر چکر لگاتے رہتے ہیں، اور اُن پہلوؤں میں تسلسل پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جن میں د س س مرکزی ہیں۔ س ش س ش س ش س ش وغیرہ۔ اسی طرح باہم مربوط ہوتے ہیں۔ بالعموم متعاقب پہلوؤں کے کسی سلسلہ میں تسلسل مرکزی عناصر کے حاشیہ میں منتقل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ مندرجہ بالا شکل ہمارے سادہ ترین تجربات سے بھی زیادہ سادہ ہے۔ جب ہم کتاب کا کوئی صفحہ پتہ ہیں، تو تمام گزشتہ فقرہوں کا مطلب آخر صفحہ تک ہمارے ذہن میں رہتا ہے۔ اسی طرح تھخیر میں کسی اکیئل کو دیکھتے وقت تمام گزشتہ سین کا خلاصہ ہمارے شعور کے حاشیہ میں ہوتا ہے۔ احوال شعور بہت زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتے ہیں، اور نفسی لہر کے وسیع و عریض

فلکے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنجائش ہوتی ہے۔

جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ میری خواہش یہ ہے، کہ قارئین حالت شعور کی پیچیدگی کو اچھی طرح فہم نشین کر لیں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں، کہ یہ پیچیدگی اس قدر باقاعدہ ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو منحنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں ملتف احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے، جس کی ماہیت کو واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ سطور قبل ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجہ ممکن ہے کہ صحیح اور موجود معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

باب دوم

شعور کے عضویاتی اسباب

آج کل ہر شخص جانتا ہے کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ یا مادوں کا مجموعہ ہوتا ہے جس کو 'نخیز' مایہ کہتے ہیں، اور اس کا بڑا حصہ اسی نخیز مایہ سے بنتا ہے۔ یہ نخیز مایہ جسم کی تمام بافتوں، مثلاً 'مغصلاً' ہڈی، یا عصب، میں مختلف شکلوں کے ننھے ننھے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو خلا یا کہتے ہیں۔ ان ہی خلا یا ان کی شاخوں سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں ان خلا یا میں مخصوص اور پیچیدہ قسم کے کیمیاوی تغیرات ہوتے ہیں جن کے ساتھ توانائی کے نہایت بڑے اور پیچیدہ استعمالات ہوتے ہیں۔ لیکن نخیز مایہ کی مخصوص ماسیت اور توانائی کے ستموار متواتر استعمالات کی پیچیدہ نوعیت کے باوجود یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جسم کچھ کرتا ہے یا جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے، وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے۔ اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں۔ طبیعی نقطہ نظر سے حیات توانائی کے استعمالات کے باقاعدہ، یا شاید امتطابق کہنا بہتر ہوگا، تسلسل و تعاقب کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم مکسراتی تغیرات کے مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ سانس لیتی ہے۔ جن شرائط کے ماتحت ایک جاندار

Protoplasm ۱۱

Cells ۱۲

Molecular ۱۳

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا شرائطیات کہتے ہیں۔

ببب جسم مردہ ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو متطابق کیمیائی اور طبیعی تغیرات حیات کے ساتھ مخصوص ہیں وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا، لیکن اس کے بعد وہ سُرنا شروع ہوتا ہے۔ محکم الصناعت کیمیائی مادے مفترق ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی مادی ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کے خاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحقاقات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو سُرنا اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ ختم ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سُرنا ان کمزوری کی متغیر قدرت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے مکالمہ طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔ توانائی کے بعض استحقاقات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں کمزوری تغیرات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باحیاط متمیز کرنا چاہئے۔ تخیل و واہمہ، محبت و نفرت، ندامت و افسوس، استحسان و رحم، تصدیق و استنجا، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی اعمال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود ہرگز تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدر یقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے ہم نشین کے تجربہ میں بھی آرہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں، لیکن میرے پاس سوائے خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نفسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نفسیات متغایہ کو اس متلازم کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابلہ میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو چوہ، لیکن بیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہر بھی رہ چلتی ہے جس کا چھ کوہا راستہ وقوف ہوتا ہے جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی اتنی ہی ہستی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا ہوا کی ان موجوں کی جو اپنی منت قبل میری آواز کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود دمٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی بخور کرتا ہوں تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں ٹیکسپڈ کے ذہن کے نتائج اپنے بچوں کی ذہن کے ارتقا، وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو، جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی حقیقہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً نامکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر جلد ہی جمیدگی کے اس درجے پر پہنچ جاتی جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً نامکن بھی کر دیتا۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو ان تصورات کا ”ذہن میں احیا کرنا“ پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔ ”ذہن میں احیا“ کے جملہ سے سید لول ہوتا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح

ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں؛ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے ہماری مشکلات چند دیر بعد نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی منفی جواب ان مشکلات کو حل کرنے کا راستہ صاف کرتا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہمتی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، یا اس آواز کی جس نے پانچ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صحیح و سالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلاب بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کریگی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے، کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقید حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد غائزیت کی توجہ خصوصی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی اتنی اگویشیت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات ہو چکے ہیں، کہ عند الضرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو مستلزم ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاسکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی انتقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی نظر میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا، کہ انسان، اور دیگر دو دھ پلانے والے جانوروں میں دماغ یا اس کا کوئی حصہ شعور کا مخصوص مستقر ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، آنکھ، کان، ناک اور کام دہن، عضلات، مفاصل، اور اندرونی اشیا، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جا ملتے ہیں،

اور ان ہی کے راستے سے کسراتی تغیرات دہیجانات، کی لہریں عصبی مراکز میں پہنچتی ہیں۔ ان کے باہری سرول پر مخصوص خلا یا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کوئی تعادل بہت آسانی اور جلدی، سے مضطرب ہو جاتا ہے۔ آنکھ کے شبکیہ میں خلا یا ہوتے ہیں جو روشنی کی موجوں کے تصادم سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلا یا ہوا کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور آنسو میں وہ خلا یا ہوتے ہیں جن کا تعادل ان ارتعاشات سے مضطرب ہو جاتا ہے، جن کو طی الترتیب بو اور ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلا یا ہونے یا مانع اشیاء کے مس کرنے سے متنبہ ہو جاتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متنبہ ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس نتیجہ کی اشاعت ہوتی ہے جو ان خلا یا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے عصبی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اور دہیجانات دوسرے اعصاب (جن کو برائیدہ کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ دہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات سکڑا جاتے ہیں۔ ایک اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دہیجانات ان ہی برائیدہ اعصاب کے راستے سے عضلات پہنچیں اور ان سے انقباض شروع ہو جائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے اور بہت سے مشاہدات و اختبارات پر اس کی بنیاد ہے کہ اعصاب کے راستے سے دہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کسراتی ارتعاش دماغ، یا دماغ کے کسی حصے، (غالباً مخی نصف کرہ جات) میں پہنچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مخی نصف کرہ جات کے مخصوص عصبی مراکز میں کسراتی ارتعاش، یا اضطراب پیدا ہو رہا ہے اس انتقال کے لئے محسوس اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری فوری فوری تصاویر کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرور پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے، اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کر دی ہے،

اور اس طرح ہناتے والی لڑکی کو سروپانی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنبش تک نہیں کی۔ وہ بعینہ اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سروپانی نے اعصاب کے سروں کو توتہیج کر دیا ہے، لیکن ہیجان ابھی تک عضلات تک نہیں پہنچا۔ تیسری تصویر میں وہ ہناتے والی لڑکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش قوی و شدید احوال شعور کی غمازی کر رہا ہے، کیونکہ سروپانی اس پر بالکل اچانک پڑا تھا۔

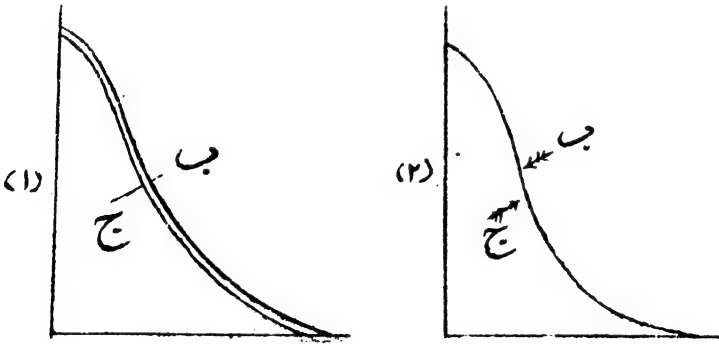
ہیجان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیصد فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہنچ کر یہ رفتار کم ہو جاتی ہے، اور اگر دو یا زیادہ متبادل اشیا یکساں واقعات میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے، تو یہ رفتار اور کم ہو جاتی ہے۔

ان عصبی مراکز کے کس قدر تغیرات اور احوال شعور، حواس کے ساتھ ہوتے ہیں، کے وہیجان کس قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گرا گر بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین عقیدہ یہ ہے، کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ ہستیاں ہیں۔ یہی عقیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو کمپن میں بتایا جاتا ہے، جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک طین ہے جس میں، اور جس کے ذریعہ ہے، ذہن کام کرتا ہے، یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جسمانی مشین کا بخیر و بر ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے، کہ اگرچہ ذہن جسم کو کمیت اور استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کم شیف مادے کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں ستم آؤں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن، یا روح، کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی نفسیات کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے عصبی مراکز کے کس قدر تغیرات ذہنی اعمال کے متلزمات، یا عضویاتی اسباب ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں، کہ ذہن جسم پر عصبی مراکز کے ذریعہ سے، اثر کرتا ہے، اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ بیان لیا جائے، کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے عضویاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ عضویاتی متلزمات، یعنی عصبی مراکز کے کس قدر تغیرات، ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، شرط صرف یہ ہے، کہ یہ

متلازمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسیات کے لئے اس مسئلہ کا یہ ثنوی حل اسی پر اگر ٹھہرتا ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شئون ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازی اور ان کو متلازم ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا، اور واحدی حل یہ ہے، کہ عضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک، ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں عارضی طور پر متلازم ہو جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رخ ہیں۔ تجربی ثنویت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلومہ حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے، جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدیت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا عضویاتی۔ یہ ظاہر ہے، کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تبیین و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل شکل (۵) میں دکھائے گئے ہیں۔



شکل (۵)

(۱) ثنویت۔۔ (ب) نفسی منحنی (ج) عضویاتی منحنی

(۲) وحدیت۔۔ (ب) منحنی کا نفسی رخ

(ج) منحنی کا عضویاتی رخ

لہذا اس تیس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس ترسیم کے معنوں کو فدا اور واضح کر دینا چاہئے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز پر ان درآئندہ ہیجانات کی بارش پڑتی ہے جو جسم کے تمام ذی حس حصوں سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ ہیجانات ادنیٰ عصبی مراکز میں پہنچتے ہیں، تو ان میں تطابقت پیدا ہو جاتا ہے، اولاً کے آلات محلی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کمسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔

ان کمسراتی اضطرابات پر ہمیشہ کمسراتی اضطرابات کے باعث کرنا ہمارے لئے ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیمیاوی تغیر نہ ہو۔ لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیمیاوی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحالات، ان میں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کمسراتی اضطرابات، یا استحالات توانائی، کہوں گا اور ان کی ماہریت کی تخصیص کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی مہیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، وہ فوراً ہی نہیں مٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹنی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک مہیج کے عضویاتی اثرات انما استغفار پسینہ اسی ترسیم سے ہو گا جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم محلی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مراکز کے سوا باقی سب کو خارج بھی کر دیں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں ان درآئندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے ہیجانات کے پیدا کردہ کمسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے پہنچتے ہیں۔ علاوہ ازیں مہیج کے مختلف درجوں، اور اعضاء مہیجہ کی جماعت کے اختلاف، کی وجہ سے محلی نصف کرہ جات میں کمسراتی اضطرابات بھی بمجاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ دماغی مراکز کو ہم پیاؤ سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ پیاؤ میں ہم چند کھنچے ہوئے تلووں کو مختلف درجے کی شدتوں سے اھر تھمش کر سکتے ہیں۔ اس کے پردے گویا درآئندہ اعصاب کے حساس سرے ہیں، جن پر

ہمارے دگر دکھ کی اشیا کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیا نو سے جو آواز نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے۔ ان تاروں پر جو تم تعیش ہو رہے، اور کچھ ان ارتعاشات پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینۃ اسی طرح مکسراتی اضطرابات سے جو دلکش شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو عصی مرکز کے ان رقبہ جات پر ہوتا ہے، جو حفظ ہوتے ہیں، اور کچھ ان اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو درآئندہ بیانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم نیمی نصف کردہ جات کے مکسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو مکسراتی اضطرابات اور شعور کا منحنی ایک ہو گا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق ان دونوں کے الگ منحنی ہوں گے جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعور یا مرکزی ہوں گے۔ منحنی کے نچلے حصہ میں وہ نیم غالب اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعور یا یافذلی ہیں۔

لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ منحنی نصف کردہ جات میں بعض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں، جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو دہلیز شعور کے نیچے ہے۔ تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا منحنی مکسراتی اضطرابات کے منحنی کے متوازی ہوتا ہے، اور دہلیز شعور پر پہنچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر مکسراتی اضطراب اور شعور کا منحنی ایک ہی ہے، یا ایک ہی منحنی کے دو پہلو ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ دہلیز کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشیے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد میانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہو گا۔ میں اس شکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کر دوں گا، جو دہلیز سے

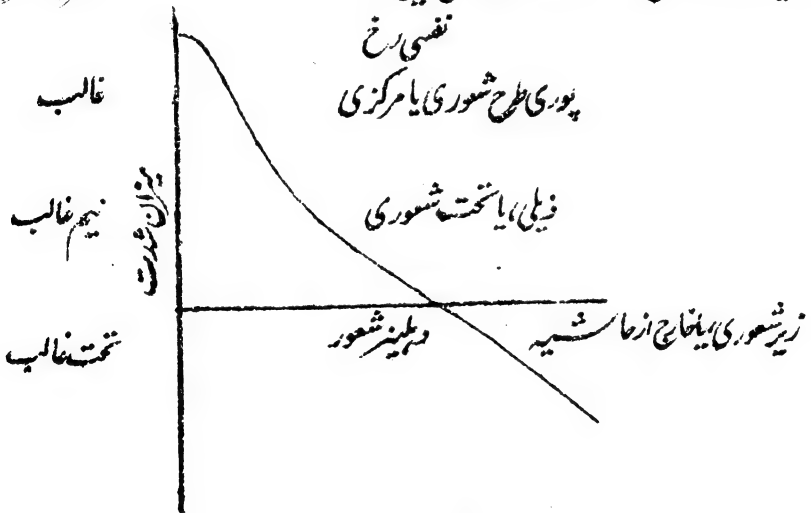
Dominant ۱۰

Sub-dominant ۱۱

Infra-dominant ۱۲

اور واقع ہے، اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو زیر شعور کہوں گا۔ میرا خیال ہے، کہ یہ زیر شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ بلحاظ شدت اس قدر ضعیف اور بلحاظ صنف اس قدر حقیر ہوتا ہے، کہ حاشے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے بلحاظ نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگرچہ یہ تمام بیانات منہی کے زیر شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو لفظ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مدلول نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص چاہے اس سے یہ معنی لے سکتا ہے، کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے ظہور کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کس قدر انتہا پر کے منہی کو جو شعور کے منہی کے ساتھ متحد فرض کیا گیا، ترسیماً ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منہی کے اوپر کے حصے میں غالب کس قدر انتہا پر بات ہیں، جو نفسی حیثیت سے پوری طرح شعوری، یا مرکز، ہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب، انتہا پر بات ہیں، جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری، یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب، انتہا پر بات ہیں، کس قدر انتہا پر بات۔



شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صاف نامکمل، یا مرکز، شعور غالب

مخفی تغیر کو متلزم ہے۔ اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، کہ اس غلبہ کی تعیین کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ مخفی تغیرات کے غلبہ کے، بحیثیت مخفی تغیرات کے، اسباب کی تحقیق عضویات یا عضویات اعصاب کا کام ہے، لہذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتسامات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعد الطبیعیات کی مداخلت کے بغیر ناممکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم دفعہ یہ ہے، کہ تجربہ اور علم کے لئے منطقی اور موضوعی پہلو (جو دونوں ظاہری ہیں) بالکل مساوی ہیں۔ تجربی مباحث کے عملی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر حقیقی ہوتے ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن خالصتہً مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے شے بنفسہا و حقیقت ہے، جو اس کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔

باب سوم

ہمارے ذہن کے علاوہ اور افہام

طریقہ تقابل کا استعمال آج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ ماہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے افعال و اعمال کے تاملی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، خواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے متاثر شدہ افراد کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات متقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلے کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ تاملی نفسیات کے نتائج کو ان محضی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملاتا ہے جو نفسی احوال کے متلازمات جو کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہتا ہے کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے۔ ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ بہر صورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (مفہم) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے لئے بہت مفید ثابت ہوا ہے اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کنجی ہے، اور سائنسٹک واحدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے مجاز نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کو وسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم مجبور ہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجزیاتی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر اذہان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جو کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے نتیجہ ہوتا ہے، کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقا سے ایسے افراد پیدا ہوئے ہیں، جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے، کہ ان مختلف متبادل حیاتیاتی افراد میں مختلف و متبادل ذہنی اصناف ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و متبادل اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر ہوتا ہے یہیں پر وہ اساسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ کو اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر انفرادی اور عینی واقعات کے تنگ و تاریک کوچہ میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و توجیہ کے متضاد امکانات ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کے جن کا مطالعہ تاملی طریقہ سے ہم خود اپنے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنیاد بنتا ہے۔

نفسیات متقابلہ کی بنیادی وقت کو میں ایک تشیل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ فرض کر دو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی مشین تک اس کی سائی نہیں یہ ڈال پر سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغور اور توجہ سے کر کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مظاہر کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، اور جب وہ ان مظاہر کے باطنی اسباب و علل کی توجیہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی مشین کی تشریح و توجیہ استمداد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی مشین سے اس کو براہ راست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہنچے گی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا، کہ اور گھڑیوں کی مشینیں بحیثیت مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں جیسی کہ وہ مشین جو خود اس کی سوئیوں کو ڈال پر حرکت دیتی ہے، اس کے علاوہ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر زیادہ اور جس قدر صحیح معلومات اس کو خود اپنی مشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر زیادہ صحیح و درست گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے۔ مثلاً وہ مطالعہ باطن سے

معلوم کر سکتی ہے کہ اس میں ایک پرزہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلونات کو ذراں کر دیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مد و جز کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ ان میں یہ پرزہ غائب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو فہم کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ وہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر، وزنی اشیاء کے لٹکنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ وقل ملیٰ ہذا۔ مختصراً کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زائد سے زائد یہ کر سکتی ہے کہ ان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی عقلمند ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں کے متعلق حکم لگانے میں ادعا و تحکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی شین کی تشریح کی بنیاد ہوگی۔ لیکن ممکن ہے کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں تک ہو جائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ ان میں بالکل مختلف میکا کی اصول کام کر رہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف یہ واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی شینوں کی تشریح خود اپنی شین کی بنیاد پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بنیاد پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کر کے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھہرتی ہے، جن کو میں نے اختصاراً کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے جسمانی آلات کا علم ہماری دسترس سے باہر نہیں۔ اس علم کو ہم حیوانی تحقیق سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ خیال یہ ہے، کہ ان آلات کی فعلیت نفسی اعمال کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم ہے، کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی شین انسان، یعنی تخلیق کرنے والی گھڑی، کی دسترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استحضار ہی نتائج صرف اس طرح جائز ہو سکتے ہیں، کہ اور درشینوں کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان شینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں ہو جاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے، اس کو تھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی شینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں جن کی شینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام شینیں خود اس کی شین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی تاوقتیکہ وہ خود اپنی شین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مائل ہوگی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسی بھی ملتی ہیں، جن کی شینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جن پر خود اس کی اپنی شین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے، جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور مثبت نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مائل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر حکم لگانے سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدلی ہوئی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان نے تشریح الاجسام اور حضویات کی مدد سے اور انسانوں میں مخفی نصف کرہ کو معلوم لیا ہے، جس میں خود اس کے مخفی نصف کرہ جات کی طرح احساسی مراکز، حرکتی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحد الماہیت ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑھ و اجانوروں میں بھی مخفی نصف کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز، حرکتی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں

فرق صرف جسامت اور پیچیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات اگرچہ کم ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقاء ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد وہ کیرے کوڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نظام بلحاظ بناوٹ خود اس کے اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے، کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے، کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی عصبی ریشے اور عصبی خلیا پائے جاتے ہیں لیکن ان کی ترتیب ریڑہ وار جانوروں (جن میں دھند شامل ہے) کے عصبی ریشوں اور عصبی خلیا کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے، کہ حیوانیاتی نفسیات کا محتاط طالب علم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کہ اگرچہ ان کیروں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔

معترض کہہ سکتا ہے، کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی قوار کا اشتراک پیدا کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے، کہ نفسی نوعیت کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو؟ مثلاً کیروں کے اجسام کی ساخت اور ان کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی ساخت اور اس کے وظائف سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو معترض کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے، کہ ان دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قوی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں ڈھلتے ہیں، لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر کیا ہونا چاہئے۔ اگر یہ کیرے بلحاظ جسم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ بلحاظ نفسی کو ان کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟ جو شخص چینی اور شہد کی مکھی جیسے کیروں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور احتیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ یہ بھی اپنے تجربے سے استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط مضبوط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ اس وقت ہم اس ربط مضبوط، اوقسی مراکز اور ربط مضبوط پیدا کرنے والے مراکز کی خصوصیات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن ہو سکتا ہے، کہ کیروں کے اعصاب کی عضویات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سویر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی رائے مندوں کا، کہ بے ریڑھ جہانوروں کی فعلیتوں اور ان کے اجسام کی تشریح اور ان کی مصنوعات کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈھیل ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سخت ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے جو وہاں ہوں گھڑی کی تمثیل میں لکھا ہے۔ بہر کیف نفعیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں میں اس بات پر زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ گیاروں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے بناءً اعلیٰ میرا خیال ہے، کہ اوراق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال تک محدود رکھنا چاہئیں جو اعلیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں مخفی نصف کرہ کی فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر ہوئی ہے، تو یہ مشابہت بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا سیم تہ بھی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تسلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں، تو اس کے اور ہمارے ذہن میں بُعد المشرقین ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت دقت ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوہان روح کا باعث وہ اس کے لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ جن باتوں کو ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک عین اخلاق ہیں۔ جو چیزیں ہم کو کریمہ المنظر نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کان جن وجان جن ہیں۔ افریقہ کی حبشیوں اور امریکہ کے وحشیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات وہ چند ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسلہا نسل سے ایسے حالات میں رہ رہتے ہیں جو ان حالات سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات و شاعر کی صحیح تشریح، اور ان ذہنی اعمال کا انکشاف، جو ان کے افعال کے نفسی لوازم ہیں، بچوں کا کمال نہیں۔ یہ وقت محض اس وجہ سے ہے، کہ صرف ہندو متھون ذہن وہ

ذہن ہے، جس کے متعلق ہم کلی اور براہ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بنا پر ہم افریقہ کے جشیوں کے ذہن کی تشریح کر لے ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہیے، کہ ہند و متحدہ انسانوں نے مطالعہ باطن اور تقابلی مطالعہ سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انہوں نے ان ہی دو طریقوں سے اس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے، جو ان میں بحیثیت افراد اور اس چیمبر میں ہوتا ہے جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں۔ لیکن غیر متدن اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی قابلیت اور فکر کی قوت نہایت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و آراء میں ہم کو اس قدر وضاحت، قطعیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئے۔ ہمارے لئے اس بات کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے، کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں جو ہم کو متناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجیہ و تعلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی و تسفی ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی خواہش نہیں رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم درجے تک پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ہمارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔ ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اہم بھی۔ میری مادی بچوں سے ہے۔ بچوں کے افعال اکثر کس قدر خلاف توقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ، لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے! ان کی غیر معقولیت اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی ہوشیاری، چال کدستی اور تیزی اکثر کس قدر تعجب انگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبہ حیات میں ہوئی، بچوں کی نفسیات وہ چیز ہے، جس میں بہت محتاط مشاہدہ، اور انتاجات کی اب بھی بہت ضرورت ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ کے ذہن کی تشریح جو انوں کے ذہن کی بنا و پر کرنی پڑتی ہے، حالانکہ بچوں کے ذہن میں قوا کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جو ان مردوں اور عورتوں کے ذہنی قوا کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے تھے، لیکن ہم میں سے اکثروں کو بچپن کے زمانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی اعمال کی نوعیت شامل نہیں ہم کو ان ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد رہتے ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی، یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ بنے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حوالہ کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو درست کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن، یا وہ علم جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں النادر کا معدوم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے مفکر قابل کا معروض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقلمندوں اور علما کی نفسیات کے علاوہ عوام، وحشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو یہاں بھی تشریح میں بہت دقتیں پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق جو اور اشخاص کے افعال کے بس پروردہ واقع ہوتے ہیں، ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن ہمارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن ہمارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو ہمارے نتائج کی صحت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک ہمارا براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور ہمارے تمام انتاجات یا ضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بناء پر بنی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے ریگرفہمنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بعد امکان اسس ذہن سے پوری پوری اور صحیح واقفیت ہو، جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنٹفک تشریح تو بالکل نامکن ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ کچھ واقفیت ضرور رکھتے ہیں اور بعض ایسے لوگ، جو سلمہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت، اور تیز اور جسزور بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناقص ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شبہ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دعویٰ کرتے ہیں اور نہ ان کو یہ دعویٰ کرنا چاہئے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ

وہ اس مجموعہ معلومات میں نظم و ترتیب پیدا کریں یا ان کو فہم و ذکی اور صحیح مشاہدہ کرنے والے وہی نسبت ہوتی ہے، جو ایک ماہر حیاتیات کو ایسے شخص سے ہوتی ہے، جو مسئلہ ماہر حیاتیات سے تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے جس طرح یہ مؤرخ الذکر شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط، اور معمل اور نکالت پر بہت زیادہ اعتماد کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور ذہین عامی بھی ماہر نفسیات کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق یہی کہتا ہے، کہ یہ تفریقات و امتیازات کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے کہ ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ وہ اپنے متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سننے اور نہ اپنے آپ کو بلحاظ عقل و فضیلت اور فہم و کیا ست معترض سے برتری سمجھ کر خندہ تحقیر سے اس کا جواب دے۔ برخلاف اس کے اس کے کو چاہئے، کہ وہ قسم کھائے، کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بنیاد پر صحیح اور مناسب ثابت کرے گا، جن تک کہ اس طریق کار کی مدد سے پہونچتا ہے اس کا فرض اولیں یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ واقفیت حاصل کرے اور اسی کی بنیاد پر اور ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بسنا کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد بنا کر وہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس شعور کے کم و بیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقف رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی غائت یہ ہوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق باطن یا انتہائی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں نفسیات انسانی کا متعلم حیوانیاتی نفسیات کے متعلم کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے انسان ایک دوسرے کو اپنے شعوری تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی کسی طرح کے خارجی مظاہر باطنی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اوروں کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا اسی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تشیل کی طرف رجوع کریں۔ دو شاہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں دیکھ کر اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، بشرط صرف یہ ہے، کہ اس مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا جواسر میں دوسوئیاں ایسی ہوتیں، جن کو وہ حسب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دوسرا گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی۔ یعنی یہ کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی نشین کے متعلق انتہائی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی نشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی، بعینہ یہی حال انسان کا ہے جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت ہوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہیں، نہ محض کثتی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

مہذب و تمدن انسانوں میں یہ اختلافات زیادہ کرتی ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہمتر ہو، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تسلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ ان میں فسق ایک ہی طرح کے قواء کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باصطیاط فاجی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پڑوسیوں میں ان قوار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو مبصر مہذب اور غیر متمدن انسان نہ صرف بلحاظ رتبہ کے مختلف ہیں، بلکہ جو ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت جاری تسلیم و تربیت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کئی ہی نہیں

بلکہ کیفی بھی ہوتے ہیں بلکہ میں صرف مشابہت کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان توالہ کی نوعیت میں بھی کم و بیش تبدل ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے انتاجات بہت زیادہ مشکل، اور بہت کم قابل اعتماد ہوتے ہیں۔

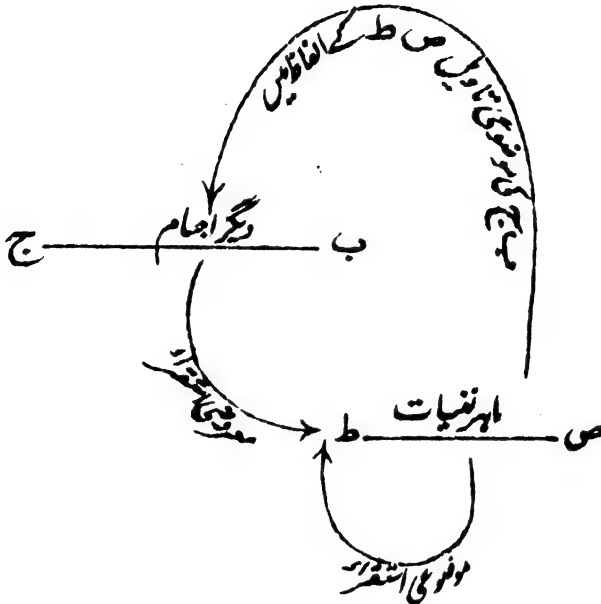
لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک وقتوں کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں غلطیوں کا احتمال نفسیات انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی محتاط تحقیق سے باہر رکھ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ مزید اور قوم کے صحیح الدماغ اور صحیح الذہن مردوں عورتوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں رہتا، بلکہ شفا خانوں، اور یاگل خانوں کے مریض بھی اس کے زیر مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر بنیادیت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقل مند اور محتاط متعلم اس بات کو نہیں بھولتا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار ان تعلیمات پر ہے جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاویل داخلی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کسی شخص کو سوائے اس فاعلی تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے مہیا کیا ہے، کوئی اور فاعلی تجربہ نہ ہوتا ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت متبازی کیا ہے۔ کیمیا، طبیعیات، علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ دہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مظاہر کے خارجی مطالعہ سے جو استقرائے قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقرائے کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذہنی اعمال کے مطالعہ بالطنی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا مشاہدہ، ان واقعات کی توجیہ کے لئے قیاسات مفروضی قائم کرنا، اور پھر واقعات کی پتھری پیمان قیاسات کو رکھنا، یہ سب باتیں استقرائی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج دہرے استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرائے کے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پڑتے ہیں

جو خود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلا واسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اب یہ واقعات قیاسات مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جنہاں تک کہ خود مشاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولیٰ و اصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ بھی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور مشاہدہ کرنے والے اس مشاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصہ موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولیٰ و اصلی اور تبعی نظریات پھر ذاتی و انفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقرائی عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروضی ہے۔ جن واقعات کا مشاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی و تبعی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروضی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی و تبعی نظریات قابل مشاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروضی و موضوعی دونوں قسم کے استقرائے ضروری ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنٹفک طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال و کردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے۔ جو استقرائے ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ و تشریح ان استقرائے کی روشنی میں کرتی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

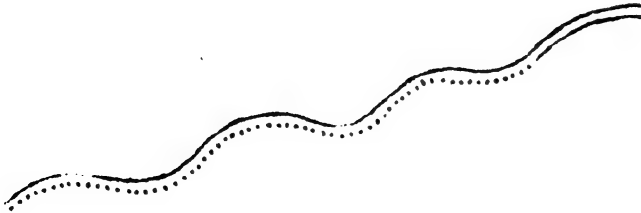
میری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تفسیر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں غٹکوں کے ذریعے سے اس کی توضیح کروں گا۔ پہلی شکل (شکل) میں خط ب ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوئے ہیں، خط ص ط شعور کے ان احوال کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلا واسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اند

کسی کو نہیں ہو سکتا۔



شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے، کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی فاعلی تاویل کے لئے خارجی استقرار اور فاعلی استقرار کو کس طرح ملانا چاہئے۔
 دوسری شکل (شکل ۸) کا منحنی زیر تحقیق جائزہ ہستیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جسمانی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی فاعلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقرائی تحقیق



شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقرائی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو مسلسل ہے، کیونکہ یہ خود ماہر نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ نقطہ دار خط دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منحنی کے معلوم حصہ کی بنا پر صرف اتنا جا ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقرآت کی بنا پر ممکن ہے، جو مطالعہ یا طن سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقرآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں، زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقرآت خارجی مظاہر کی نفسیات کے مقابلے میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور مشکل ہوتے ہیں۔ اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط افروضات اور غیر واضح تعلیمات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد اگر جمع ہوتے ہیں، نہ ان کے جہانی مظاہر کے گرد۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات مقابلہ کے ماہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلے میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، یا موضوعی تحلیل، یا استقرآت میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے؟ میرا دعویٰ ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل، میں دیکھائی گئی ہے، وہ نفسیات حیوانی نفسیات انسانی دونوں پر قابل اطلاق ہے۔ مجھے تجویز علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے نفسی قواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ بغیر نا انصافی کے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جا اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توضیح سب سے زیادہ طبعی طریقہ سے کی جائے۔ یہاں حسب سے زیادہ طبعی طریقہ، اس طریقہ کے مترادف ہے، جس سے ہم انسانوں کے افعال کی توضیح کرتے ہیں۔ اور انسانی افعال کی توضیح اس اقرض کی بنا پر کی جاتی ہے

وہ سبب عینہ ان ہی محرکات و حیوانات کا نتیجہ ہیں جن سے خود چارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے کہ ان کے نتائج بلا واسطہ استقرار سے حاصل ہوتے ہیں، دراصل غیر شعوری طور پر عین اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں جس کو وہ بظاہر رد کر چکے ہیں۔ منطقی صورت میں لائے جانے کے بعد، ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اُس ذہن کا مطالعہ جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے۔

اب مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرے نزدیک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنیاد متضمن و مقدرہ افتراض ہے، کہ جو بات علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، وہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور دوسرہ زندگی کی علمی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے تحلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موٹگانی، علمی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضربو اثر کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح علمی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشیات کے ماہرین کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے۔ انجینیر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظریوں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ دعوات کی کانوں میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات، کی طرف کن اکھیوں سے دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علما کے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبعی مظاہر کی جو نفس و لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظر سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھنا، جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، علمی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے۔ جو لوگ محض شوقیہ، یا بچہ کشی، یا سدھانے، کے لئے جانور پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک عام، خام، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ معلوم کر کے یقیناً اور طبعاً تعجب ہوتا ہے، کہ جو تشبیہات ان کے مدت مدید کے تجربہ میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں، ان کو ماہر نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور بتاتا ہے۔ سائنس کے عقلی پہلو، یعنی طبعی مظاہر کی تشریح و تاویل کی کوشش، کے طریقوں اور غایات و مقاصد سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر علمی افادات کا بے دھام کاغذ سمجھتا۔ یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توجیہات روزمرہ زندگی کے علمی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں پکھلتا، تو ہنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، میں خیال تو یہ ہے، کہ جو شخص جانوروں سے علمی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی تواریخ پر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بنا پر محتاط استقراء، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی، اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے افعال و عادات کا صحیح مشاہدہ کھونے کا وہ مشاہدے کے نتائج کو قلم بند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بد قسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شاذ ہی ماہر نفسیات ہوتا ہے۔ لہذا ہمارے مشاہیر علماء طبعیات کے قابل ستائش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پائے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں ہمیشہ اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ ہے، لازمی ہے، کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم، ہمیشہ زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت تمامہ کے دوش بدوش پایا جائے۔ مسئلہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض پر تو ہم غور کر چکے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک اساسی اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔

یہ اصول اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ ”اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے“

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی وسیع نہیں۔ سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ بے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنیٰ درجے کے محرکات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ بہت ممکن ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی نا انصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی ملوک کو بے زبان جانوروں کے لئے جائز رکھیں اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جواباً کہا جاسکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود کا تعین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلومہ فعل ادنیٰ یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ مذکورہ ارکان متبادل میں سے مؤخر الذکر کو اختیار کرنا زیادہ ترین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں ہمارے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کلمہ اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنیٰ کا۔ اگر ہمارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنیٰ و اعلیٰ قوا ہوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف اعلیٰ معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتقامی و علیٰ تحقیق کے مقصدیات کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر منصفانہ تاویل سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے قواد کی غلط تاویل سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مظاہر زیر تحقیق کی سادہ ترین توجیہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ فعلیتوں کی سادہ ترین توجیہ یہ ہے، کہ وہ عقل، یا معقول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم، یا عملی احساسی تجربے، کے ملتف نتائج ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجیہ سادہ و معلوم ہوتی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر اشخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجیہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضمانت نہیں ہو سکتی۔ عالم عضوی کی تخلیق کی وجہ، کہ یہ تخلیقی کن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس کو ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی عادت کہنا ان کی بہت زیادہ سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس توجیہ کے جو کہ اکثر و اشخاص نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجیہ کو سائنس نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی فعلیت کے مظاہر کی توجیہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افتراض پر تسلیم کی جاسکتی ہے، کہ حیوان کی ذہنی ساخت اتنی ہی ملتف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس التفاف کو بغیر محنت، معین و سلیم استقراء کے فرض کرنا علمی طریق کار کو خیر باد کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنیاد ہے، جس پر یہ اصول بنی ہے؟ اگر یہ سچ ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہن انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریق تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرنے سے انکار تناقص بیانی کے ہم معنی نہیں؟ کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہن انسانی ایک کبھی ہے جس سے ذہن حیوانی کے خزانے کھولے جاسکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم متنبہ کرتے ہیں، کہ اس کبھی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کبھی کے استعمال سے منع نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟

یہ تنقید صحیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقا کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوں۔ یہاں ارتقا ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مثلاً یہ ہے۔ (۱) چند متبادلات متصاعد

مدارج اجسام دئے ہوئے ہیں جن کی جسمانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق فعلیتوں، کا التفاف بھی متبادل روز افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے کہ جسمانی التفاف کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ذہنی، یا نفسی التفاف کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے کہ جسمانی التفاف، اس سے متعلق فعلیتوں کا التفاف، اور متلازم ذہنی، یا نفسی التفاف، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے یعنی اس درجہ کی پیمائش کرنا جہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم بحیثیت انسان کے اس بات پر مجبور ہیں کہ حیوان کے نفسی درجہ کی پیمائش اس ذہن سے کریں جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست وایت نہیں ہو سکتی۔ ہماری مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

ظاہر اس کے تین طریقے ہیں جن کو شکل ۹ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کرو کہ جب انسان کا نفسی قد ہے، اور اعداد ۲، ۳، ۴ اس کے ذہنی ارتقاء کے متصادق توازن یا مدارج ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ج اور س دو حیوانات ہیں جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرنی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ تو طریقہ مستطیحات ہے جسکی رو سے۔ ہر قوت یا درجہ کی قیمت غیر متغیر ہے۔ شکل کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ج ابھی تک (۳) یا اعلیٰ ترین قوت کی ابتدا کی بھی نہیں پہنچا اور میں ابھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ اسی پیمائش کا دوسرا طریقہ طریقہ تخفیف متساوی ہے۔ اس کی رو سے ج اور س دونوں میں تینوں قوام موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، وجوب میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوئی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقہ اختلافان ہے۔ اس کے بموجب ۳، ۲، ۱ میں سے کوئی قوت ج یا س میں، اب میں اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، بڑھ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ج ایک کتے کا نفسی قد ہے۔

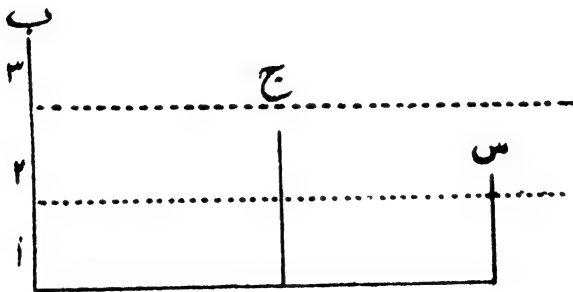
۱۔ Method of Levels

۲۔ Method of Uniform Reduction

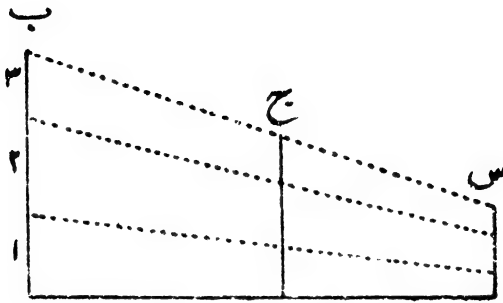
۳۔ Method of Variation

اب پہلے طریقہ تشریح کے مطابق اس میں اولیٰ ترین قوت (۱) اسی درجہ تک ہے جس درجہ تک کہ انسان میں ہے (۲) قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقہ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قوا پا پے جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریق تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت آگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تین قوا (۲، ۳) کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی مصرف نہیں۔

اصول ارتقاء کی بنا پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے، کہ جو ذہنی قوا تنازع البقا کے لئے مفید ہیں، ان میں، حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہذا میرے نزدیک قیصر طریقہ جس کو میں نے ”طریقہ اختلاف“ کہا ہے، بد اسہلہ واقعات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تہما صورت ہے) کے لئے ممکن ہے) سے اندازہ لگا سکتے ہیں واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ جو ان عادات اور فعل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے شکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا، جو طریقہ اختلاف کو محیثیت اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مزج اور تحمل طریق تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے، کہ یہ سب سے زیادہ مزج بھی ہے، اور سب سے زیادہ شکل بھی۔ طریقہ سطحات کے مطابق کتابالکلی میری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں میری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقہ تخفیف تسادی، کے مطابق وہ بالکل میری

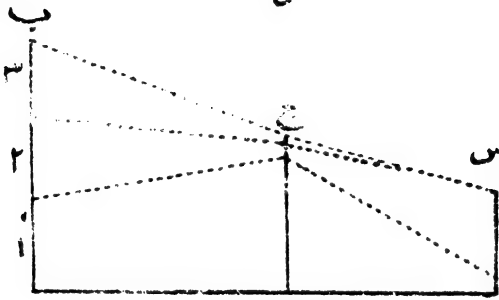


طریقہ سطحات



طریقہ تخفیف متساوی

شکل ۹



طریقہ اختلاف

شکل ۱۰

طرح کے بس اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قواء اتنے ترقی یافتہ نہیں، جتنے کہ میرے میں لیکن طریقہ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کمتربن اشارہ ہے، اور اسی لئے شکل ہے۔

جس شکل میں طریقہ اختلاف دکھایا گیا ہے، اس میں اعلیٰ ترین قوت (۳) میں میں بھر صفر، یعنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ اصول ارتقاء کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے لئے کام طلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائینگے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس فقرہ پر قائم رہ سکتا ہے، کہ ادنیٰ قوا سے اعلیٰ قوا کا ارتقاء ناممکن ہے۔ جو قائلین ارتقاء اس فقرہ کو صحیح مانتے ہیں، وہ منطقی طور پر مجبور ہیں، کہ وہ باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں، (۱) یا تو یہ مانیں کہ ایسا

اور تمام جانوروں میں وہ تمام قوار ہوتے ہیں، جو انسانوں میں ہیں، لیکن بلحاظ درجہ سوت کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی تشریح طریقہ تحقیق سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، کہ یہ تحقیق تساوی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قوار طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اقراص کو صحیح تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ البواب آئندہ میں میرے کام ایک حصہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دکھاؤں کہ ذہنی ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلووں میں منتقل ہوتے ہیں +

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں پہنچاں ادنیٰ قوار اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قوار کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب کے لئے قوی دلائل جاری ہوں۔ موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصل کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں یعنی یہ کہ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کار فرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کار فرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ ”قوت“ کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو کہ یہ لفظ ”قوائی نفسیات“ کی یاد تازہ

کرتا ہے، جس میں ہر قوت علمدہ اور مقین خود مختار حلقہ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے نچلے مدارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بنا پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

بابِ ہیم

تسلیم اور تلازم

اب ہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف مود کرنا چاہئے جس کی نوعیت پر مختصر بحث سے ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں اگر کسی لمحے یعنی کسی مخصوص ”اب“ میں یہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے اور ہم صرف مطالعہ باطن اور تحلیلِ حقیقہ سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ متعاقب مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس ذریعہ سے پیدا یا متعین ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکزہ سے تعلق رکھینگے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کرو کہ ہم کسی باغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں بچوں کا رنگ و بو اور جڑیوں کا شور و طل کہاں شعور کی چوٹی کی تعین کرتے ہیں اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں جو باہر کی طرف سے ہم کو محال ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت اور اس کی لہر کے راستے کی تعین ان باتوں سے ہوتی ہے جو مصنف نے ہماری ہدایت یا تفریح کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کرو کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کرتا ہے جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی

یاسنی ہیں اور ہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں، تو اس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستہ کو معین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی چوٹی کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی مکیج براہ راست طبی شے کی طرف سے ہوتی ہے اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ مکیج بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان، یہ تحریر کی ہو خواہ تقریری، وہ ذریعہ ہے جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیٹھ کر کسی مسئلے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں، تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے +

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین باہر کی طرف سے ہوتی ہے، یا اندر کی طرف سے، تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن اس حیثیت الذہن، متدہ ہے یا کیا یہ کوئی مقام ہے؟ کہ اس کے اندر اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس ضمن میں ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، تو گویا ہم ماضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر دماغ کے قشر میں غالب مخیاضطرابات کا لازمہ یا ان کا شعوری پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ مخیاضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کئے جاسکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس غلبے کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ دو آئندہ اعصاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے نتیجات سے معین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ تعیین سابقہ مخیاضطرابات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دماغی کوائف گزشتہ دماغی کوائف سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاحات صحیح معنوں میں مخیاضطرابات قابل اطلاق ہیں، اور یہ مخیاضطرابات کسراقتی اضطرابات کا مستقر ہے جو احوال شعور کا لازمہ ہیں مگر یہ غالب اضطرابات قشر ہی کے گزشتہ اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے اور اگر یہ ان نتیجات سے پیدا ہوئے ہیں،

جو قشر کی حدود کے باہر سے آتے ہیں تو یہ تعین خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی ہیج کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اسماں کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو ہیج آتا ہے اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو بندوق کی بلبی دہانے کی ہے جس طرح بندوق کی بلبی دہانے سے بندوق چل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی ہیج سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں جتنا بچہ جب ہم نکل کی طرف سیر کرنے جاتے ہیں تو آنکھ کا خشکیہ، روشنی کی شعاعوں کو وصول کر کے یہ جات پیدا کر رہا ہے۔ ان ہیجات کو درآئندہ اعصاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور دماغی اضطرابات شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو میدانِ درخت دریا پر ندوں وغیرہ کا شعور ہوتا ہے۔ اسی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ بیان بالکل صحیح ہوتا ہے لیکن نفسیاتی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی ہیجات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ تمام ارتسامات اور بعض وہ خیالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کوئل کی یاد دلاتی ہے اور دوسرا الوکی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری چنبیلی کو +

جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور پہلی صورت میں تو مطبوعہ حروف (بصری ہیجات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان آوازوں (سمعی ہیجات) سے جو ہمارے کانوں میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں احوال شعور کی تسلیج خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا اختصار داخلی حالات اور دماغی مراکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی ہیجات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو اولیٰ تسلیج کہہ سکتے ہیں، اور تشریخی تغیرات کی وجہ سے خالصہ داخلی تعین کے لئے ثانوی تسلیج کی اصطلاح مخصوص کی جاسکتی ہے +

ہم پہلے اولیٰ تسلیج کو دیکھتے ہیں۔ اس کے متعلق یہاں ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم تحلیل ارتسامات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ ارتسام کی اصطلاح کو ہمیں ہر جگہ اس کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو اولیٰ تسلیج کی وجہ سے شعور کے مراکز میں یا نفسی لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ سر دست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ ہیج یا ہیبت سے سادہ ہیجات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے تعین ہوتی ہے۔

(۱) موردنی دماغی ساخت، یادہ ذہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازم ہے۔ اور (۲) وہ تفسیرات جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں، مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت اور اس کا حالیہ طریق جو اب کچھ تو موردنی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہاں تک کہ ارتسامات یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے جو سادہ درآئندہ ہیجانات سے ذہن میں آتے ہیں، یہ تمام ارتسامات تمام صحیح الذماغ اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ شکرک جس پر میں اور میراد دست چل رہے ہیں بلاط جو اس کی دولہی طرف لگی ہے کہتے جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں، سورج جو ڈوب رہا ہے، وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے، وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا، اگر خارجی ملمح سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل یا بعینہ ایک ہی ہوں، حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی سر کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا گزشتہ ذاتی تجربہ بالکل ایک نہیں رہا، اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب اور موردنی دماغی ساخت، ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورت میں فرق ارتسامات یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تاہم احوال شعور جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں مختلف ہیں۔

اسی دوران سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی صفائی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب فروغ شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا کہنے والا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بدعاطی کی، اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی ارتسام ہے جو ادلی ملمح کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلہ خیالات کا آغاز ہوتا ہے +

لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال کی تعریف کر دینی چاہئے۔ ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے جو ادنیٰ تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کریں گے جو ثانوی تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح تمثال ہو مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا یہ نفسی لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے اور وہاں احساس کے راستے اور ادنیٰ تبلیغ کی مدد سے نہیں پہنچا، بلکہ گزشتہ دماغی اضطرابات کے نتیجے کے طور پر اور ثانوی تبلیغ کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب خفیہ و عشق کا ادنیٰ ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے اور میرے ذہن میں زبور و عجم کا ثانوی خیال ہو سکتا ہے، کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں مخطور کریں اور اس طرح ثانوی تبلیغ کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

ادنیٰ اور ثانوی تبلیغ کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا کہ ارتسام آواز کا ہے جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جس کے لئے لفظ "موٹر" کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف ادنیٰ طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کر دو کہ میں جنگل میں ایک نیل گائے کے صرف سینک دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا کہ وہ سینک اس نیل گائے کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینک ہیں؟ یا یہ کہ نیل گائے کے صرف ایک حصہ سے جو بصری ہیجانات وصول ہو رہے ہیں وہ نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کر دو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سینک کا ارتسام نیل گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں مراد رکھتا ہوں تو دیکھوں

لیکن اس کی ٹانگیں اور پچھلا دھڑنہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو گائے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موقع کافی کرنا نہیں چاہتا اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری اکھٹے کھڑے ہوں اور وہ سینک دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے ابستہ ابستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہہ گا کہ میرے تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ادلی اور ثانوی الشیخ کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر ہم اس تاویل کو اختیار کرتے ہیں تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ارتسام میں تھوڑا یا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینک دیکھتے ہیں اور نیل گائے کا باقی حصہ تخیل مہیا کر دیتا ہے۔

اب ہم اس مثال کی طرف عود کرتے ہیں جس میں کتب فروش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا سلسلوں کے اس اختلاف کی وجہ کچھ مشکل نہیں۔ نہ جو عجم کے متعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی زبانی بہت کچھ سنا تھا اخباروں میں اس کے متعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے اور جس مقام پر میں تھا انہوں نے اس کتاب کا بہت چرچہ کیا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل میلان رکھتا تھا۔ عضویاتی زبان میں یوں کہا جائیگا کہ چند مخصوص قشری مراکز جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستند میں پہلے ہی سے سرچلچلیت تھی۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ لیکن سب سے اہم تمام

سیر میں زبور عجم کا خیال میرے ذہن میں چکر لگاتا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے دوست کو اس کتب فروش کی بد معاشی سے بہت نقصان پہنچا تھا، اور وہ ہر وقت اسی فکر میں غرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاشی کا خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ ہوتا، تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرتا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہئے، کہ ثانوی تلمیح میں نفسی لہر کے راستے کی سمت کی تعیین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپی یا غرض کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں جو خود ہمارے یا ہمارے اعزاء و اقربا یا ہمارے پیشے کی آئندہ حالت یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج کو وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہوتا ہے شعور کے ہر لمحے میں یہ دلچسپیاں یا اغراض یا تو لہر کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں یا نہایت آسانی سے اس جسم کا حصہ بنائی جاسکتی ہیں۔ شعور کے حاشیے میں یا اس کے قریب مستقلاً موجود رہتی ہیں۔ پھر ان کے علاوہ بعض عارضی دلچسپیاں ہوتی ہیں جن کو موجودہ فکر یا شغل سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً شطرنج کی بازی سے، اس کتاب سے جو ہم پڑھ رہے ہیں یا اس مسئلے سے جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں اور مؤخر الذکر کو خاص دلچسپی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثانوی تلمیح میں لہر کے راستے کی تعیین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے مشترک عمل سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک دلچسپی اولیٰ تلمیح پر بھی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو بالوں کے سوا چہرے کا اور کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر وہیے ہی بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو تمام چہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر میر کو نکلیں تو فلسفی بہت سی وہ باتیں دیکھ اور سن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر ناہم تھا اور بہرہ رہتا ہے۔ مثلاً اگر رسمی اعصاب دونوں کے مہم ہوتے ہیں لیکن ماہر تاریخ کے ذہن میں جو سخت شعوری اثرات ان پیچیدگیات کے ہوتے ہیں وہ غالب نہیں ہوتے،

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ماہر تاریخ کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دلچسپی سے معین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشیے میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ یہ نفسی لہر کا گونا گونہ منتقل جسم ہوتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دلچسپی سے معین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ لحاظ شعور اب ج ج کے کسی سلسلے میں ج ج کی حالت لہر کی حالت لہر سے معین ہوتی ہے اور ج ج کی حالت لہر کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دلچسپی داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہر کی طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید تکمیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعور کی احوال کے علاوہ ان مختلف زیر شعور عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دلہیز کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم پر اچانک کوئی مصیبت آپڑتی ہے لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جلسہ میں تقریر بھی کرنی ہے۔ شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی سی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کو بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے گھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں کہ اسی اثنا میں غیر شعور میں سے ایک خیال رونما ہوتا ہے اور ہم بھر اداں ہو جاتے ہیں۔ اصل میں جو ایہ تھا کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دلہیز کے نیچے ہو گیا، لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا، تو پہلے تو یہ خیال سخت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آکر نمایاں ہو گیا +

جو مثال ہم نے ناٹوئی مسیح کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا ارتسام گزشتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں زور و عجم کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا۔ داخلی یا ناٹوئی مسیح صرف وہ راستہ اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا ادنیٰ مسیح

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی کا لال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سیر کراتا ہے، اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے، اور اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال شعور برآہ راست پیدا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھگا، تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آجائیکا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں مگر اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا اعادہ ہو، بلکہ اس قصے کا بیان کرنے والا جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا، اور جو سماں اس وقت تھا، یہ تمام باتیں کم و بیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئیں گی۔ پھر اسی سے مغلوں کے وہ تمام قصے یاد آئیں گے، جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کئے تھے، اور اس سے پر و فیسر جد و ناتھ سرکار کی کتاب کا خیال آئیکا وغیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خالوی تلخج میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے، جو ذاتی تجربے کی ادنی تلخج سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے وہ خیال پیدا ہوتا ہے، جو دوسرے کو مستحضر کرتا ہے۔ اس رابطہ کا کام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ ادنی تجربے میں تلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعے کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے، وہ قصہ یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ خالوی تلخج میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے، تاہم اس کا یہ اعادہ ناقص اور بہت کھوڑی دور تک ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر گھڑی، یہ کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں مشغول ہو سکتی ہے، چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے، تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے :- تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا مغلوں کے قصے، ہندوستان کی تاریخ، پر و فیسر جد و ناتھ سرکار کی کتاب، اس کو ہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی موہو نقل نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیبات کے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے +

اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہیں، جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی خالوں میں اس عام شے یا لفظ کا تلامذہ صرف ایک ہی ماستے میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادر استوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر ایک منظر یا آواز، یا لفظ کے تلامذات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ بلوغ کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر کو منہ مانے راستے میں منتقل کر دیتا تو ہم ضمنی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو گم کر دیتے۔ اگر ضمنی سے ہم کو تصنی حد و گد کا خیال آئے، اگر مطالب دیوان غالب کی شرح موصوم بہ مطالب الغالب کا احیا کرے، اگر بھول بھلیاں سے دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر گم اس روپیہ کی یاد دلائے جو ہم سے گم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی قدر عجیب الفہم بلکہ بھل ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا پڑھنا سیکھنے میں شروع شروع میں یہی وقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ اس کا تجربہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ مخصوص تلامذات رکھتے ہیں جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادر استوں میں سے کوئی خاص راستہ اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن غلط اختیار کرنے کی طرف الٹ ہو۔ لہذا وہ مذہب کی حالت میں رہتا ہے اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ ہمارے ذہن (شعور کے ہر لمحے) نفسی لہر کا موجودہ پہلو تجربی انبیات کے لئے ذہن ہی کا مترادف ہے، کو اسی راستہ میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟ اگر ہر لفظ کے متنوع تلامذات ہیں تو مصنف کے مخصوص تلامذات کس طرح ہمارے ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات

نہیں ہوتا اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا جو مرکز میں ہے بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے جو ابھی مرکز تک نہیں پہنچے اور وہ نصف یا زائد فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب چونکہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی لہر مسلسل ہوتی ہے اس لئے کسی ایک لمحے میں اس کی تعین اس نوعیت سے ہوتی ہے جو گزشتہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقرہوں کے مطلب سے یقین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں عموماً کئی خیالات و تشنات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں تو یہاں بھی ہر ایک خیال یا تشنات سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ خاص خیال یا تشنات جو محض ایک لمحے کے لئے مرکز پر آتی ہے اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں کہ ہر ایک مخصوص خیال یا تشنات جس کو ہم تحلیل و جمعی سے علیحدہ کر سکتے ہیں فی الواقع باقی کے خیالات یا تشنات سے علیحدہ ہی تھا تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور بالکل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ کسی لہذا شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک حالت شعور بہت زیادہ ملطف اور مختلط اور ایک منفرد و منفصل خیال یا تشنات سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالت شعور یعنی ہر لہذا شعور کی نفسی لہر اس قدر ملطف اور مختلط ہوتی ہے کہ بعینہ وہی حالت شعور کبھی بھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں مرکوبی ارتسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہو کر رہتا ہے ہمارے گرد و پیش کی چیزیں بالکل ایک ہی طرح کی نہیں رہیں ہم خود روز بروز ماہ بہ ماہ اور سال بسال بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے یہ تغیر کسی قدر حقیقہ

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحہ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہماری تمام آئندہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالت شعور اس قدر متغیر ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں، تو ایسے تو انہیں وضع کرنے کی کوشش بحسن و بھلائی کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں، اور نفسی لہر پر نگاہ داپسین ڈال کر اس کے اجزاء ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس طرح ان اجزاء اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات ہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں۔

دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالماثلت ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔ قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جائیگا:-

اگر دو مرکزی احوال ب اور ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربہ میں آئیں، تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر مشابہ ذیلی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب اور ج اولیٰ لمیح سے معین ہوتے ہیں اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو، تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے مؤخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا، بلکہ اغلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں قبل ادراک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو، بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اسے پہچنے پہچنے کا ایک قصہ بیان کیا ہے،

کو ایک دفعہ طوفان باد و باران کے بعد اس نے اپنے چھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر کئی گرہری تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا اور اس بعد بے ساختہ دریافت کیا کہ ”یہ بادل گر جتا کیوں نہیں؟“ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ قانون مقارنت ب اور ج کے ابتدائی تقاب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کا علم ہم کو تجربے میں ہوتا ہے، یہ تقاب طبعی بھی ہو سکتا ہے اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر ہمارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو، تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو یا خیال کی شکل میں کج کبھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

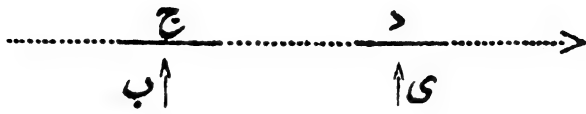
اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہو گا جو ہم نے قانون مقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں شامل کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے، مشابہ ذیلی حالات میں ج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فروش کا ارتسام میرے ذہن میں زبور عجم کا باعث ہوا اور میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول، دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی تطبیع مختلف ہو گئی۔ صرف مشابہ ذیلی حالات میں ب دیا س کو پیدا کر لگی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی کبھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے اور اگر ہوتے ہیں تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک حکمی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا اعتراض بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آزاد چھوڑ دیا جائے، تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ کبھی کبھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ باوجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنیادینوٹن کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح مشابہ ذیلی حالات کے اعتراض کی بنا پر ہم کو قانون مقارنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ قانون مقارنت بالفاظ عمومیست

حرکت کے پہلے قانون کے ہر مرتبہ ہے۔ قانون مقارنت میں ایک اور ضمنی افتراض ہے جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے نقور ہے۔ اس افتراض کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے۔ ہم بچے کو اچھی طرح یاد دہا دیتے ہیں کہ 8×8 مساوی ہوتا ہے ۵۶ کے۔ دوسرے الفاظ میں 8×8 اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں، تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد 8×8 سے ۵۶ کا خیال نہیں آتا یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دیتے ہیں کہ تلازمات اکثر مستقل نہیں ہوتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جواہر نہایت آسانی سے بے ج میں منتقل ہوتی تھی وہ آج کسی اور راستے میں منتقل ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باوجود رج کاربط ختم ہو گیا۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی مفصل بحث کو داخل کرنے سے خلط مبعث ہونے کا اندیشہ ہے لہذا یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائنداری اول تو ناقابل تغیر عضویاتی حالات پر موقوف ہوتی ہے۔ میکائے ہر بات اور ہر چیز کو چار و ناچار یاد رکھتا تھا اس کو اس سے مفر نہ تھا۔ ہم میں سے اکثر کو مجھل جانے سے مفر نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائنداری تین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت بڑا اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے قیام کی جدت پر اور (۳) اس کی کثرت وقوع پر۔ لیکن سردست ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور ایک کامل بے نقور حافظے کا وجود فرض کئے لیتے ہیں اگرچہ جیسا کہ اگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا، نسیان ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت اور اس کی تنہی کی لازمی شرط ہے۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ ایک خارجی مہیج ب ارتسام ج پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق مہیج ب ارتسام د کا باعث ہوتا ہے۔ بظاہر ج اور د کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر شعور کی مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی نہ ہوتا۔ اس رد کے تسلسل کو فرض کر کے ہم متعاقب مہجرات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۰

اس شکل میں نقطہ وارخط شعور کی رد کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے۔ مہج ج ب ارتسام ج کا باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد مہج ی ارتسام مزید پیدا کرتا ہے۔ ج اور ہر میں براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رد میں ان دونوں ارتسامات کے درمیان بعض انتقالی واقعات ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیکن ہم شکل (۱۰) محضو یاتی شکل بھی سمجھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں نقطہ وارخط دماغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کریگا جن میں ب اور ج خارجی مہجرات سے معین ہوتے ہیں۔ یہاں ب اور ج کے مراکز کے درمیان عصبی رقبے ہوتے ہیں جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ انہیں رقبوں کے عصبی تہجرات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ عصبی تہجرات ج اور ج کے مراکز کو باہم ملاتے ہیں ان کے شعوری لوازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالصہ جسمانی یا عضویاتی ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تسلسل کا دعویٰ اس افراض کی بنا پر کیا جاسکتا ہے، کہ شکل اشیاء بالفاظہائے نفسی ان حقایق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی مظاہر کے پس پردہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے مابعد الطبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن اس کے بغیر جارہ نہیں۔

اب ہم کو پھر قانون مقارنت کی طرف عود کرنا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو اوپر کہیں بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے، کہ اگر وہ مرکزی احوال،

ب اور ج شعور کے متناقب لمحات میں واقع ہوں تو بعد میں جب واقع ہو کر مشاہدہ
ذیلی حالات میں ج کا احیا کرنے کی طرف مائل ہوگی لیکن جس صورت میں کہ اس کو بالعموم
بیان کیا جاتا ہے اس کے مطابق قانون تقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔
اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک
کے احیاء سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے روزمرہ
تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سیر کے واسطے جاتا ہوں اشنائے
سیر میں میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس سنگدخون
کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پستے
کا خیال آتا ہے اور پستے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ اگرچہ پتا جھاڑی کا ایک حصہ ہے تاہم کیفیت
ارتسامات یا خیالات اس کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا
ہوں تو یہ میرے شعور کے مرکز میں ہوتی ہے لیکن جب میں پستے کی طرف توجہ کرتا
ہوں تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے لیکن یہ ذیلی بن جاتی ہے۔ مجھے
بھیڑوں کے ایک گلے گلے کی صرف ایک بھیڑ، ایک بھیڑ کے لپٹم کے کچھ حصے یا بالوں
میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد خیالات
ہیں جو متناقب لمحات شعور کے مرکز میں آ سکتے ہیں اور ان کے آپس میں تقارنت
کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے جس طرح جھاڑی سے پستے کا خیال آ سکتا ہے
اسی طرح بھیڑوں کے ایک گلے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آ سکتا ہے۔
پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب معکوس ہو سکتی ہے۔
اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہئے اور یہ
کہنا چاہئے کہ نفسی لہر اپنے پہلے راستے کا اعادہ بھی کر سکتی ہے اور اس صورت میں
ج ہمیشہ ب کے بعد پیدا ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس
طرح ب ج کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں خدشہ ہے کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔
اگر کسی ماہر موسیقی سے سارے گا یا پادے فی کو بترتیب سکوس دھرائے کو کہا جائے تو

وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم سے حروف تہجی کو بہتر ترتیب سکھوس دہرانے کو کہا جائے تو ہم دو تین قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ باہر موسیقی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں چلنے کی عادی ہے اسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہاں دو خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کرتا ہے اعلیٰ یہ ہے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ جھاڑی سے ہم کو پتے کا خیال آ سکتا ہے اور پتے سے جھاڑی کا۔ یہاں جھاڑی اور پتہ باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا بغیر چلے، اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلیخ کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریر اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہا ہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلازم کی ترتیب کم از کم خود میرے لئے بالکل غیر اہم نہیں۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو علیٰ حال چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے انوکاس کے قائل ہوں وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلازم بالماثلت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس مقدمہ واضح معین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلازم بالمقارنت ہے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، تو ایک

بصورت ارتسام اچھا سے دوسرا بصورت خیال عموماً کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں لفظ مشابہت کا ابہام قابل غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کس حیثیت سے مشابہت ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیاں کر سکتے ہیں:- اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے اعادے سے دوسرے کا اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہہ سکتے، کہ قانون مماثلت کے مطابق اس اعادے کے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

زید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں زید کے چہرے کی کسی چیز مثلاً ناک اور آنکھوں سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے اچھا ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ ”یہ نکلان چیز سے بہت ملتی ہے“ بی غیر سے بہت ملتی ہے، ٹڈی بالکل ہوائی جہاز کی شکل کی ہوتی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جو اس ارتسام سے کم و بیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازم بالمشابہت کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور منف صورتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ کثیر الوقوع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضافات کہوں گا۔ کی مماثلت کا تلازم ملے کہوں گا۔ اب میں انہیں کی چند مثالیں دوں گا۔

الکزمینڈ (دھید رے) اٹھلس - آزاد کا شعر ہے کہ -

دل بمنون پہ آبلہ لیلی۔ اس نمونہ جو تیرے محل کا

یہاں ”آبلہ“ اور ”محل“ کے مرکزی خیالات میں مشابہت بالکل سادہ اور بدیہی نہیں،

یہاں تک کہ معترض کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے
 ہی نہیں شاعر کا خیال اس میں مشاکلت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا
 دیوان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالفضل بھادوی
 کا شعر ہے :-

نشے نے بزم ساقی میں جو ستون کوڑا مارا لب ساغر پہ منہ شیشے نے دھڑ کر تہہ مارا
 اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے -
 تجھے کیا گریہ نساگل گریہ شبنم پر گلشن میں تانچہ تو نے اس کے منہ پہ کیوں باد صبا مارا
 جیسٹس میان جھگڑا شا کا دیں ہالین نے خوب کہا ہے -

مرا دین جب میری برائیں ہو کر لگے کہنے یہیوں قید دل میں رہ کے گھبراؤ کہیں جاتیں
 اقبال ہنارے کو مخاطب کر کے کہتا ہے -

قمر کا خوف کہ ہے خطرہ تجھ کو مال حسن کی کیا لگنی جنر تجھ کو؛
 شایع نور کے لٹ جانے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہر اس فنا صورت شہر تجھ کو؛
 زمیں سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو مثال ماہ اڑھائی قبا ئے زر تجھ کو۔

غضب ہے پھر تری نفی سے جان ڈرتی ہے

تمام رات تری کا پس منے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے -

پہرے لے کے یہ کہتا ہے چین کا بزم دیکھنا دیکھنا اس مست کو جاتی ہو نسیم!

ہر شخص ان تشابہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت پر

لفظیات کا ادراک کر سکتا ہے جو شعر نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا

”آفاق گیر خیال“ ان تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان مشابہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔

نشے کی وجہ سے مستوں کی حالت پر شیشے کا لب ساغر پر منہ دھڑ کر تہہ مارنا، گریہ شبنم پر

گل کا نیم کرنا اور صبا کا اس کے منہ پر تانچہ مارنا، اودوں کا برسوں قید دل میں رہنا اور

اس قید کی وجہ سے نہ گھبرا نا، تاروں کی تمام رات کا پس منے کی توجہ، چین کے سبزے

کا نسیم کی سمت کو بتانا، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور

نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے -

آہ شرب دیں ہے سلم کا تو ادا ہی ہے تو نقطہ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہو تو
شکایت کی جاتی ہے کہ یہ تشبیہ بہت دوازا کا رہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص
ہے جو مسائل طبعیات سے واقف ہے۔ شرب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا
نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے
لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے لکھنو پہنچے۔ سیشن پر اتر کر ایک
ٹانگہ کر اٹے پر لیا اور اپنی منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے۔ ٹانگے والا نہایت شوقین
واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے ٹانگے کو شیشوں اور قمقموں سے خوب سجا رکھا تھا۔
گھوڑا بھی دولہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو ٹانگہ اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ ٹانگے
والے سے کہنے لگے ”بھئی تمہارا ٹانگہ تو بہت عمدہ ہے“ خوب سجا ہوا ہے۔ کہو بیٹے ہو
ٹانگے والا کوئی مسخرہ تھا کہنے لگا ”محضور! ٹانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے، پہلے گھوڑے کی
بولی بولئے“ یہ حضرت کھسیا نے ہو کر خاموش ہو گئے۔

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ سحر کا رطبائع کے مذکور بالا
نتائج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات
کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں
نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدست دیکھ کر
ہنسا کرتے ہیں اسی طرح شیشہ ہنستا ہے جس طرح ہم ایسے شخص کو طعنہ دیتے ہیں
جو کسی کو بلا سبب مارتا ہے اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریہ چشم ہم پہ گل ہنس پڑا
تو صبا کون تھی کہ اس نے گل کے منہ پہ تانچہ مارا جس طرح ہم بدتون قید میں رہ کر
گھبرا جاتے ہیں اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہئے تھا۔
دوسرے ملے ہذا۔ اضافت سے ہماری مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال
کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان ملتف صورتوں یعنی اضافات کی مدد کہ مشابہت
کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے
قانون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ :- اگر دو مرکزی احوال
شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال د اور یوں کے اضافات کے مشابہ

ہوں، توب اور ج کے اضافات کے احیاء سے د اور م کے اضافات کا احیاء ہوگا۔
یا مختصراً یہ کہ مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ ہم اس
وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم
دیکھیں گے کہ تلازم کی یہی صورت شاعرانہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت
اور استنتاج کی موقوف علیہ ہے۔

تلازم بالمقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے
پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک
دوسرے کی ضد ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے
بد صورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان
حالتوں میں مقارنت (یعنی تجربے میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق کبھی ہوتا
ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیوہیکل شخص اور ایک بولنے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے
یا ان کے متعلق ہم نے کچھ بڑا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے
عام اور معمولی قد کی غیر عینی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافت کی مشابہت
ہے۔ خوبصورتی و بد صورتی کی و بدی و سفیدی و سیلہی چھوٹائی اور بڑائی کی یہ
وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور اس طرح
روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے
ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”یہ سرخ ہے نہ کہ سبز“ اور تکنیک
بچے بنو مشارات مت کرو ٹھٹھوس اور مانع میں کیا فرق ہوتا ہے یہ اور اسی
قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں اس طرح ان
میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو جاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہ اضافات
کے ادراک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا
کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیاء کر سکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی
اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ ادنیٰ سمجھنا
چاہئے کہ اور یہی زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہو سکتا ہے۔ دونوں کے

دونوں کو شعور کے مرکزی عناصر سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر مستقل و منفرد نہیں سمجھے جاسکتے اور یہ کہ مرکزی عناصر ب ج د س میں کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر کی نوعیت صرف اس عنصر سے معین نہیں ہوتی جو اس سے قبل ہے بلکہ د کے تحت شعور کی اور ممکن ہے کہ زیر شعور کی کو لازم بھی اس تعیین میں شریک ہوتے ہوں۔ اس کو ہم متبادل لازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں مگر ایک خاص حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔ میں شرک پر جا رہا ہوں کہ وہ آدمی باتین کرتے ہوئے میرے پاس سے گزرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ ”مجھے حاصم کی چندان پرواہ نہیں“ اب چونکہ لفظ حاصم بہت سے تلازمات رکھتا ہے اس لئے یہ فقرہ میرے لئے چل رہا جاتا ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور تھے۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدر آباد کے ہوں اور امر دودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جام جمشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ دونوں زبیر شرب ہوں اور اس لئے جام دسبوی طرف اشارہ ہوو وغیرہ وغیرہ۔ میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مخاف معنوں میں سے کون بخنی بولنے والے کے ذہن میں تھے۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے جن میں لفظ جام متعارف ہوا ہے۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے اور بہار میں دوسرے صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی علی الترتیب عارضی یا نسبتہً مستقل محالیت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔ دسویں سوداوی مصفا دی اور بی مزاج میں سے ہر مزاج کا سلسلہ خیالات مختلف ہوتا ہے۔ شعراء کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عالمی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک عامی میں تلازم بالمقارنت بہت اہم ہوتا ہے، اور شاعری میں تلازم بالمائلت۔ سائنس دان اگر تحلیل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالمائلت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع یا کم از کم اس کا لازم بنا تا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالت شعور کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی اس حالت شعور سے معین ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؟ یعنی یہ کہ اگر حروف ج ج دسوں سے ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں، بلکہ مکمل احوال کو ظاہر کریں تو کیا اس کی تعین بالکلید سے ہوتی ہے، ابھی تھوڑے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری شامت جو آئی تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہہ دی جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کہ گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دہلیزی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے دفتوں میں یہ بھر عود کرتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہتے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی، اگرچہ مجھ کو اس کا علم نہ ہوا۔ اس توجیہ میں منجملہ اور نقائص کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود اپنی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حالت شعور سبکی طور پر سابق حالت شعور سے معین نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دو بان میں یہ بات بعض اور قوی تر اور معروضات شعور سے مغلوب ہو کر خارج از حاشیہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعین کے تین طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو ادنی تلخیص میں خارجی بھیج سے معین ہوتے ہیں۔

(۲) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق غالب یا نیم غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب یا نیم غالب اضطرابات علی الترتیب شعور یا غیر شعور سے متلازم ہوتے ہیں۔

(۳) ان معنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی تسکانات زیر شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبعی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک یا زائد طریقے سے معین ہوتی ہے ڈاکٹر سٹانٹ اپنی کتاب مینوئل آف سائیکالوجی میں لکھتا ہے ”ہر نفسی ترقی میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور اعادہ شامل ہوتا ہے۔ مسلک تلازیمت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً حیاتی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے کہ اس حیاتی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل۔“

کہا جاسکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیا کا تکمیلی بیان ہے جو تجربے کی تکنیک کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہئے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں ”مشابہ ذیلی حالات کے تحت“ کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر سٹانٹ کہتا ہے کہ ”تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے“ تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشے کے تعلق کی حیثیت جسمی کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب بھی ذیلی حالات تجربے اور علم کے حاصل کے مناسب حصہ ہیں، اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، اُندہ ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست و بلا واسطہ تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

پانچویں باب

حیوانات میں تلامذہ خیالات

اس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی لہر اڑتی ہے۔ حیوانات اسے میری مراد ریڑھ دار حیوانات ہیں، اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تک محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں اور بدرجہ ادا ریٹکنے والے جانوروں اور پھللیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اثر اک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالم حیوانی کی ایک بڑی خلخ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی تشریحات کے لئے صحیح اساس تسلیم کرتے ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا اثر ان نفسی آلات اور ان کے عضویاتی اعمال کے اشتراک کا ہر تہ اور ہر زمان ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی بلی کو کسی پرندے کا فکار کرتے ہوئے دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس بلی کے شعور کے مرکز میں ہے اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بھری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول بلی کے شعور کے حاشیہ پر ہے۔ اسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں، وہ بلی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقع و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔ یہاں لفظ شعور پر بحث کر کے وقت مٹانے کا کرنا چاہئے۔ بعض مصنفین کا خیال ہے

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں ”شعور کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا“ اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر حاوی سمجھوں گا۔ ہم کہہ رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے تو ہمارے پاس کافی وجوہ اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں وہ موجود صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے تو ہم اس خاص وقت کی حالت شعور کو منحنی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے 4۔ -

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں افسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی ہر انسان کے شعور کی لہر کے کے مقابلے میں لمبا طرک ترکیب سادہ تر ہو لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم کی لہر موجود ہوتی ہے اور ”ارتسام“ اور ”خیال“ کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزاء کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کہنے کے لیے کہ اس گیند کا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے جس سے وہ کھیل رہا ہے اور بھوکے کتے کو ایک نہایت لذت زا اور گوشت دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریں کہ ارتسام درآئیدہ ریشوں کے ذریعے اور ادنیٰ تلخیص کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہو گا کہ خیال تلذذ کی بنا پر ثانوی تلخیص کا نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ کوئی شخص مشعل ہی ایسا لیکتا جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اختتامی مطالعے کے لئے چند ایسے مرغی کے چوزوں اور بطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو انڈوں سے مشین کے ذریعے سے ٹکڑے کئے تھے میرے روزنامہ سے چند اقتباسات ان کی نوعیت کو

واضح کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی تین مرتبہ بکے بعد دیگر سے اپنے ہی بھڑاز پر چوچ ماری، لیکن پھر سر کو ہلا کر چوچ زمین سے رگڑ کر صاف کر لی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن پہلے کے قریب پہنچ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چوچ کو زمین سے رگڑتا تھا۔ اس کے تھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا، اس کو اچھی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔ یہاں ایک بھری ارتسام اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر بطور خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے شیشے برتن میں پانی رکھا، لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے ہو کر گزرے اور باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق اپنے ہی پنجوں پر ٹھونگ ماری، اور غوراً سر کو اونچا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک جملہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پینے کا فعل کیا۔ اس کے کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات مقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک چوزہ جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی، شہد کی مکھی پر جھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر تھوڑی ہی دیر جا کر اس کو جھوڑ دیا، بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا، اور چوچ کو بہت دفعہ زمین سے رگڑ کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو مکھی نے ڈنگ نہیں مارا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے زہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ ہر کیف وہ چند منٹ بعد ہی پھر ہشاش بشاش اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چوچ میں بکڑنے کی اس نے ہمت نہ کی، یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بد مزہ کیڑے اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور ہر دفعہ عجیب و غریب شکل اور برے مزے میں بہت جلدی تلازم قائم ہوا، اور ہر مرتبہ بصری ارتسام بد مزگی کے احیا کا باعث ہوا۔

ہم انسان ہیں، ہماری ذہنی زندگی ان تصورات کی آب و ہوا میں سیر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے، اور طبعی طور پر ہم بھی انہیں تصورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس سیلان کی وجہ ہے جو غلطی پہنچانے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی کھی کو ”شے“ کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس ”شے“ کی ایک خاص شکل و صورت ہے اور یہ کہ جو جوڑہ اس کو جو بچ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص مزہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ جوڑے کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم معایر فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا جوڑہ ”شے“ اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز و صاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ انیاد اور اد صاف پرتو میں کہیں بحث کروں گا سردست ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ کھٹی کا بعد بصری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک نمونہ ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے، وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک نمونہ ہے۔ بعد میں جب کبھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو کل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ بوجے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا احتضار کرتا ہے۔ جوڑہ اشیاء یا اد صاف کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے جھلی تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے منجملہ اور بڑی دقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تخلیقی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد پر مشتمل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تخیل پر دال ہوتے ہیں اور جن تجربات کی تخیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تخیل سے معرا ہوتے ہیں۔

مثلاً ہم شہد کی مکھی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ مکھی کا خاصہ ہے اور مکھی اس خاصے کی حامل ہے اور یہ کہ دونوں قابل اعتبار ہیں۔ جو مکنتہ چین اور خرہ گیر حضرات کہ مصنف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لغزشوں کی گرفت کرتے ہیں، وہ اپنی کامیابیوں کی فہرست میں ایک اور کامیابی کا یہ کہ کر اضافہ کر سکتے ہیں کہ جو زبان مصنف استعمال کر رہا ہے، اسی سے اس کے دعویٰ کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے، اس میں شاذ ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہو گا جس سے ان میں اس تحلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ میں چاہتا ہوں کہ قارئین مندرجہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تحلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تحلیل انسان کے ہتھوں ہوئی ہے، جو زبان کا موجود استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان چونکہ نتائج تحلیل سے بھری ہوئی ہے، اس لئے ذہنی اعمال کو ابتدائی غیر عقل صورت میں بیان کرنا اور تحلیل صورت کے جلوں کے استعمال سے بچنا تقریباً ناممکن ہے۔ اور (۴) ان تحلیلی جلوں کے استعمال سے یہ نہ بچنا چاہئے کہ حیوانات میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم شہد کی مکھی کا ذائقہ کہتے ہیں، وہ اس چوڑے کے لئے ایک بیضا، بلا واسطہ اور غیر تحلیل تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔

یہ تمام ایک جملہ معترضہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میں ان چوڑوں اور طغ کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا ہوں۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ نفس حرکات کرنے کی معروضی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بھی ذاتی اکتساب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف تلازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات ابھی کے قیام کی وجہ سے تجربہ افعال کی رہنمائی، اور معاملات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب بھری اور ذوقی ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، تو وہ چوڑہ ماکولات وغیرہ ماکولات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونک مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر الو فوج۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہفتے عشرے کے بعد وہ ایک نہایت جست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں معلوم سکھوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر اکتساب کئے جاتے ہیں۔ تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اغلب ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرور ہوتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ کئی نصف کرہ جات میں غالباً ایسے معصی حصے پائے جاتے ہیں جو بصری اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ آلہ ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور اکتسابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے چوڑے میرے ہاتھ کی حرارت سے بہت سرور ہوتے تھے اور جب میں اپنا ہاتھ ان کی طرف پھیلاتا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور کھلی مٹلی میں بیٹھ جاتے تھے میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جو اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکتساب کرتا ہے۔

یہاں میں بچ کے دو بچوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیاں کرتا ہوں یہیں ہر روز صبح کو ایک مقررہ وقت پر ان کے سامنے ایک سیاہ پتھالی میں ایک تھیمٹھا برتن پانی سے بھر کر رکھا کرتا تھا۔ وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور نہاتے تھے۔ چھٹی صبح کو میں نے یہ برتن توڑ کئے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا۔ وہ حسب عادت اس کی طرف دوڑے۔ برتن سے جو بچہیں گر گئیں گویا پانی کو کھول رہی ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنے کی تمام مخصوص حرکات میں۔ وہ خالی برتن میں بیٹھے اپنی ننھی ننھی دموں کو ہلایا اور خیالی پانی اپنی کمر دل پر پھینکتے رہے۔ ان کا یہ تمام فعل دس منٹ تک جاری رہا، لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات سست پڑتی گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر یہی تجربہ دہرایا، وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے، اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ تین یا زیادہ منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ گئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں نے پانی تلاش کیا اور جلد ہی ہی سب بھاگ گئے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے اور بطن کے یہ بچے، جن پر میں نے اختبارات کیئے تھے انہیں کے ذریعے سے نکالے گئے تھے، اور اس لئے اس اہمیت سے محروم تھے، جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس مرحومہ کی وجہ سے جو کچھ معلومات انہوں نے اپنی اس جھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں، وہ خود ان کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت پا سکتے تھے اور اس طرح اپنے درجے کی روایات سے واقف ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ مشین بنو گویا اس کی ماں تو اس گزارشات کے قائم کرنے میں کچھ مدد نہ کر سکتی تھی، کیونکہ ماں اور ایک حد تک اپنے اور انبائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل کرنے میں ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کر سکا کہ وہ اپنے اور ہم عمروں سے کسی طرح فروتر و کمتر تو نہیں ہو گا، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا تجربہ ناقص تھا، لیکن یہ شخص خود ایسا نایاب نہ تھا۔ لہذا حیوانات کے اہل عمر میں تجربات کے تلامذہ کی اہمیت میں سبب اور کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس وقت تک بے کار ہوتا ہے جب تک کے تلامذہ قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چوزہ چالیس مرتبہ شہد کی مکھی کو چونچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد مزہ پائے، تو یہ تجربہ عملی حیثیت سے اس کے لئے بالکل بے کار ہو گا، مادہ فیکٹ اس صحیحی کو دیکھتے ہی اس کی بد مزگی کا خیال نہ آ جائے، بلکہ اس کے کہ وہ اس کو اپنی چونچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ تلامذہ کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلامذہ روابطہ عونیٰ طور پر قائم نہیں ہو سکتے۔ لہذا ماں کی نگہداشت کسی قدر مل اور طویل المدت کیوں نہ ہو

یہ تلازمات ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لئے اپنے آپ قائم کرتا ہے +

میں نے اس نتیجے تک پہنچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات است
چوزوں پر اس وجہ سے کئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی آسانی سے نگرانی
ہو سکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے یکے ہیں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں،
اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ تلازمات تجربے کے ساتھ پیوست
ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جانے کی صورت میں (جیسا کہ انسانوں
اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پھر یہ تجربے
کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی
تلازم کی عمر صرف ایک لمحہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی کم و بیش سرعت
کے ساتھ غالب ہو جاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا اور جنگلی یا جھاڑیوں
کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب
میں اس لکڑی کو جنگلے کی دوسری طرف پھینکتا ہے، تو وہ اس کو لانے کا بہت
شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہنچنے کے لئے اس کو کچھ اور
جھاڑیوں میں سے گزرنا پڑتا تھا اور یہاں اس کے کانٹے چبھتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی
کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا میں خود جا کر وہ لکڑی لے آیا کتے کو بلایا، پیار کیا
اور وہ لکڑی پھر پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے لپکا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی اٹھٹ
گیا، اور اس کے بعد پھر کسی طرح اس کو پکڑنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے
ایک اور لکڑی توڑی اور اس کو پھینکا، وہ تو بار بار اس کو اٹھا کر لایا، لیکن جب
کبھی میں پہلی لکڑی پھینکتا، تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں
اس لکڑی کی شکل و صورت اور کانٹوں کی چوہن میں ایک عارضی تلازم قائم ہو گیا تھا۔
لیکن یہ محض عارضی تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ میرے لئے لے گیا، اور
پانچ چھیل کے چکر کے بعد آدھ کھینٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔
وہ اس کے پیچھے دوڑا اور بلاتال اس کو اٹھا لیا یا جھاڑیوں کے کانٹوں کی
تکلیف ختم ہو چکی تھی، اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہو گیا۔
اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھاتا تھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو لکڑیوں کے ساتھ اس کو لمبی نہ پتی تھی۔ اگر میں گیند کو جیب میں ڈال کر لکڑی پھینکتا تھا تو وہ زائد سے زائد یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دیر تک بھاگتا اور پھر واپس اگر مجھ سے گیند کا مطالبہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے منہ جہ ذیل تجربہ کیا: میں نے ایک پڑانا گیند جس کو اس نے اتنا چپایا تھا کہ اس کو پہنچانا مشکل تھا جیب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر میرے لئے نکلا۔ راستے بھر میں لکڑیاں توڑ توڑ کر پھینکتا رہا اور وہ لاتا رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا گیند کو مٹولا اور اسی ہاتھ کو اس کے سر پر پھیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونگھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور تو وہ اس کے پیچھے بھاگا لیکن پھر اگر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند کی بو سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگنا یاد آ گیا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ لمبی باقی نہ رہی تھی۔

بیرا خیال ہے کہ کسی راستوں سے تلامذہ کے قیام سے ان تجربات کے نتائج کی توجیہ میں مدد ملنی ممکن ہے جو میں نے کتوں پر کئے ہیں۔ ان تجربوں کا خیال مجھ کو روشنی کے ان تجربوں سے آیا جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبے اڑا کر کتوں کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کہتے ان بلبوں کو اپنی ناک یا اپنے پنوں سے پھیرتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو کتے بلبوں کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے، اور جب بلبہ پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامات ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس کھیل کو بہت حقیر سمجھتا ہے لیکن بعض اوقات جب وہ کتا اس بلبے کو اپنی ناک سے پھوڑتا ہے تو وہ اپنا سر ہلاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایاں اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کتا بلبے کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا پھپھتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبوں کے پاس نہ پھینکتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبے

کو بچھوڑ سکے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو بچھوڑنے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار بچھوچھتی ہے۔ بو کی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو ضرور پہنچ کر دیتی جن کی ذہن نشانی تیز نہیں ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کتے اس اثر کی طرف متغیت نہیں ہوتے اگرچہ میرا کہہ کر میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کرسیوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی تلازم کام کر رہا تھا کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی اور جب نہلانے کا وقت آتا تھا تو اس کو کھینچ کر باہر نکالنا پڑتا تھا۔ تمام بوؤں میں سے صابون کی بو کے متلازمات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار تھے۔ لیکن یہ شخص اتفاق ہو سکتا تھا کیونکہ میں نے اردکرتوں پر بھی یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ بلبلوں کو چاٹتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کرتا ہے۔ اس کی مالک نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا ابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہلانے کے بعد اپنے تمام بدن کو چاٹتا ہے۔ (رومینس نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توجہ کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس تلازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ نامکن نہیں۔

حیوانات میں تلازم کی مثالوں سے صفوں کے صفحہ سیاہ کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اپنے تجربے سے اضافہ کر لیں۔ اگر انہیں جانوروں سے دیکھی ہے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں وقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں تلازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیال جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کر لے۔ ہم اپنے بالوں جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض متلازمات قائم کرتے ہیں۔ اس طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ تلازمی ردِ اہل کے قائم کرنے میں سہولت و سرعت کے

لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ ردابط ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں تو ان کے استقلال و ثبات کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔ تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے مہیا ہوتی ہے جن میں کوئی جانور اپنے اپنے انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرتا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں جو آوازیں کہ چوزے نکالتے ہیں وہ یقیناً جملی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے موردی طریقے ہیں اور ان میں سے بعض تو خاصی مغترق ہوتی ہیں۔ چوزوں میں کم از کم چھ قسم کی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک ہلکی سیٹی کی سی آواز جو سیری اور ٹیکنین کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدغم اور ایک طرح کی دہری آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی پیٹھ ٹھوکتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگر چوزوں کے سامنے کوئی بڑی سی اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم ایک بانسری کی سی آواز جس سے احتجاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دانہ ڈالتا ہے یا ویسے ہی جا کر کھڑا ہو جاتا ہے تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ میرے چوزے کمرے میں میری موجودگی کے عادی تھے اور جب میں ان کو اکیلا چھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا تو وہ بے چین ہو جاتے تھے اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پیچم جب کوئی شخص کسی چوزے کو اس کے مرضی کے خلاف پکڑ لیتا ہے تو ایک تیز چون چون کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک چیخ جب کوئی چوزہ اوروں سے پکڑ جاتا ہے تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں کہ ان تمام آوازوں سے اور چوزے اس خاص چوزے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ خطرے کی آوازیں کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں جہاں سے وہ چوزہ وہ آواز نکال رہا ہے۔

میں ان تلامذات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہاں تک مجھے علم ہے، موردی تلامذات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ معطوف کرانا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی محض کی جاتی ہیں۔ یہ آواز ایک خاص جذبی حالت کے ساتھ تلامذہ ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذبی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ ہے کہ یہ ایک مشابہ حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی محض نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید افراق پیدا ہو جائے لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت کہہ نہ پہنچا سکتا۔ حیوانات مثلاً بالکلیج دہی کے ذرائع برائے چل کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع وہی کہاں تک عام جذبی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معین اور تسامات یا محض تجرباتی کی۔

انگلے دے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سے دھا سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اس سے تلامذات کی شہادت ہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یاد دہانی بیان کرتا ہوں۔ خود میری بی بی جب دروازہ کھلوانا چاہتی تھی تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دہلی کو چھوتی تھی۔ اس نے یہ تلامذہ ایک اتفاقاً وقوع کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس بی بی نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر اس دہلی کو چھوا تھا۔ جب کبھی وہ بی بی اچک کر دہلی کو چھو دیتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بی بی کو محض میان میں کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفاف بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی تعلیمی قیمت معین ہو گئی تھی۔ مگر جان لیگ نے اپنے *وان تانی* سیاہ کتے کو مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کڑوں میں تیز کرنا سکھا دیا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس اینچ لمبے اور تین اینچ چوڑے تھے اور ان پر بعض سادہ الفاظ

مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ ورنہ نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا سیکھا بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ متلازم کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک یا چائے کی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ اٹھا لے لے لے لے اور اس کے بدلے یا کینا ج پالیتا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تفریحی تلازمات ظاہر ہوتے ہیں اور یہ تلازمات احساسی تجربے میں تمیز کرنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور کا اضافہ کرتا ہوں جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب میں جیسا جیو آئی اور عقل میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں گلیپ ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ذاتی اوسپیٹل میں کالج میں تھا تو سیکھنے نامی ایک کتہہ شام کے کھانے کے وقت گلیپ ٹاؤن کے پاس میں بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی لیکن کبھی کبھی اس کو ایک بڑی ل جاتی تھی لیکن اس بڑی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لیتا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اٹھ کر دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بھونکتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سننے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگایا اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک نوک نے گرا دیا تھا منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا اور باہر بھاگ گیا۔ مختصر یہ کہ پالتو جانوروں پر تجربات کرنے اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے متلازم کی کافی شہادت بہم پہنچتی ہے۔ یہ تلازمات

بالخصوص نئے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی شہادتیں ہیں جو ہماری توجہ کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں کھینچتی کہ وہ بہت عام اور مانوس ہوتی ہے۔ اس شہادت کی طرف توجہ نہ کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام افعال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ تجربے کے ذریعے فردی اکتسابات کی وجہ سے یہ بنیاد کس قدر مغترق ہو جاتی ہے۔ کم و بیش یکساں ماحول میں اور مشترک عادات حیات کے زیر اثر فردی تجربہ اس قدر یکساں ہو جاتا ہے کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیوانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالمقارنت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالماثلت بھی ہو سکتے ہیں کہ نہیں۔ ہم کم از کم اس وقت اثنافات مدرکہ کی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اثنافات کے اور اکابر ہوتا ہے اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں اور اک اثنافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ نہیں۔ لہذا اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا حیات لازم بالماثلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جب میرے چودوں نے شہد کی کھچوں سے زہر کو محض سونگہ یا کچھ کرکچنا سیکھ لیا تھا تو میں نے ان کی طرف ایک کھی ایسی پھینکی جو شہد کی کھچ سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چوزے نے اس کو چھوئے کی ہمت نہ کی اور اس کے ساتھ ہی غلطی سے گھاؤا ز بار بار سناٹی دی۔ ظاہر ہے کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے کہ اس دوسری کھی کو دیکھ کر ان کو شہد کی کھی کا خیال بھی آیا یا نہیں؟ اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چوزے کے شعور میں خیالات کا سلسلہ اس طرح تھا کہ (۱) کھی کا بھری اقسام (۲) شہد کی کھی کا بھری خیال اور

(۲) نہ ہر کا ذاتی خیال یا کہ (۱) اس خاص کھٹی کا بصری ارتسام اور (۲) نہ ہر کا ذاتی خیال؛ دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص کھٹی کو دیکھ کر اس چوزے کے دل میں پہلے شہد کی کھٹی کا خیال آیا، اور اس کے بعد اس کی بد مزگی کا کیا اس خاص کھٹی کو دیکھتے ہی اس کو معاً بد مزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس چوزے نے اس خاص کھٹی کو غلطی سے شہد کی کھٹی سمجھا، یعنی یہ کہ وہ خاص کھٹی کے ارتسام اور شہد کی کھٹی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا +

یہ مثال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شامل ہوتی ہے، اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ نفسیاتی پیمانہ کی تقلید کا تو امکان ہی نہیں) کو ایک اور فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار یا ضرر رساں صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہونی چاہئے کہ ضرر رساں صفت کا بطور احسائی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالماثلت نہیں ہوتا، بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے، یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی گئی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مفترق ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ میوڈی کیڑوں کے چمکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشود نمایاں ہیں کہ ان کی تلیسی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہئے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالماثلت کے وجود کی معتبر شہادت نہیں تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت ہم

بائشتم

حافظہ

شعور کو ہم نے اس کے غیر ختم آدر آگے بڑھنے والے میلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صغیری اور نیچے کرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزولی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ شکل ہے جب کسی آتش کے جھبھی سرے کسی مہیج کو وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ مہیج کے درآئندہ عصب سے گزرنے میں ضائع ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصہ عضویاتی ہے۔ لیکن جب اس مہیج کی وجہ سے شعور ہی مرکز میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم و بیش وقت صرف ہوتا ہے۔ یا عضویاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ مخفی اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ طنف اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت رکھتے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

دقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں۔ اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح توضیح کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ توضیح طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکالنا کہ جن لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ لمبا دماغی ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی اجتہاد و فکر کی ہمیشہ ضامن نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی ازساں یا خیال کی شرح توضیح (۱) فرد کی ذہنی ساخت (۲) ازساں یا خیال کی مانوسیت اور (۳) اس کے اتفاقاً پڑھنے والی ہے۔ لیکن اس ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ازساں یا خیال کی مصلحا حالات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہری چوٹی پر یا شور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ازساں یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ ازساں یا خیالات بلکہ ماضی نہیں ہو جاتے، بلکہ بہت آہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر محض ذہنی ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ازساں رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب مل کر ایک مسلسل خطا بن جاتے ہیں۔ ہمارے ازساں یا خیالات کا تسلسل بھی بعینہ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری غماض فوراً طلوع ہوتے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے تو ہماری ذہنی زندگی اس سے مختلف ہوتی، جس کا ہم کو عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی حد تک سابق الفاظ سے معین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح ہی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال لے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دوسرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے ناممکن ہو جاتا۔ فرض کر دو کہ سوال یہ ہے کہ ۱۲ کو ۱۵ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳ سے تقسیم کر دو اس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ وہ یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۲۰ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ ۳ سے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔

اسی تقاطع و تداخل کی وجہ سے اس قسم کے مل، شعور، اور عام فکر میں تسلسل ہوتا ہے۔
 مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے۔ بعض حساس
 ہیمیبات تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے صوتی ہیمیبات
 کا سلسلہ ہمارے کانوں پر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت
 تک علیحدہ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کو پیدا ہونے کے قبل ہی
 زائل نہ ہو جائے۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بیض ہیمیبات کے
 نتائج کے ارتسام کے لئے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے۔
 یعنی یہ کہ آوازیں ایک دوسری میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آوازیں جاتی ہیں۔ لیکن
 فون اہمہولٹز نے ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثانیہ میں ۱۳۲ موسیقی ضربوں کو میز
 کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر کسلٹون نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا
 ہے، درآئیں لیکہ ان کے درمیان پہلے ثانیہ کا وقفہ تھا۔ آنکھ میں احساسی زوال
 بہت سست ہوتا ہے۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان پہلے ثانیہ سے
 کم کا وقفہ ہو تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں کسی ارتسامات کی صورت میں مثلاً
 کے نتائج متباہن ہیں، لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثانیہ میں ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات
 سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے وہ سادہ ترین
 نوعیت کا ہے۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب
 کا مقابل ہے جو رقبہ میں تنگ اور التفاف میں کم ہے۔ اور زیادہ متنوع
 ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پیمائش اس وقت ناممکن ہے۔
 یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ باز دید اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔
 جب ہم ایک پیرکراف لکھتے یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں، تو ہم کو لکھنے،
 پڑھنے، یا بولنے میں اس تمام حصہ کا کم بیش شعور ہوتا ہے جو پیچھے گزر چکا ہے۔

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرتا ہے، لیکن خاتمہ پر انداز بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو بآسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز بھی ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا، جب فقرے لمبے لمبے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترفہ اور دیگر ماحتمی جملوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہنچتے پہنچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر یہ بلا فقرہ تقریریں ہوتی تھیں تو یہ تجربہ ادبھی وضع ہو جاتا۔ لمبا فقرہ پڑھنے میں یہ وقت کم اس لئے ہو جاتی ہے کہ ہم سرسری طور پر پچھلی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سننے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تقریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں بے ہودہ اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں یا نسبتاً غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذبی کیفیات شامل ہوتی ہیں وہ بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں۔ ادواب محفل اور سنجیدہ دانشائے مجلس کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں جکر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں اس وقت تک اس کا خیال برابر تازہ رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں ناسور کی طرح گھر بنا لیتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو اداسی کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک سرور شخص کو ہر چیز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارتسامات سادہ اور کثیر الوقوع مہیجات کا نتیجہ ہوتے ہیں وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ لطف ارتسامات و خیالات بہت آہستہ آہستہ زائل ہوتے ہیں اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبہ شامل ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن مصنوعیاتی حالات پر یہ نفسی زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان معنی اضطرابات کی سلسل بقا میں کرنی چاہئے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ

پائے جاتے ہیں۔

یہ نظر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دیگر شعور میں بصورت ذیلی عناصر ان کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیرنگراف پڑھنے میں صرف فردی اور موٹے موٹے خیالات فنی لہر کے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آتے بڑھتے ہیں اور ماتمی یا غیر ضروری خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک لمبے سلسلہ خیالات کا مجموعہ شعور کی آخری حالت میں آکر جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات "ابتدائی حافظہ" کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو ثانوی تبلیغ سے ان نفسی عناصر یا اجزاء ترکیبی کے اعادے یا اچھا نکل محدود رکھا جائے، جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک پرانے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے، جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلامذہ خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالصۃ استحضاری بصری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا سیلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالصۃ استحضاری بصری منظر اس احضاری بصری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی، جو احضار کی خصوصیت امتیازی ہے، اور جو عصبی راستوں کے فوری پہنچ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں۔ جن لوگوں میں استبصار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے، وہ ایک استحضاری مرکزی تمثال کو اس احضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظب بنا سکتے ہیں جن کی طرف وہ بگاہ گاڑ کر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر لوگ کے لئے وضاحت تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور و توجہ اور باریکی سے معاینہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، اگر ایک استحضاری منظر کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضار میں ایک اور فرق ہوتا ہے جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں لکھتے لکھتے اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھاتا ہوں تو میری جڑیں باطن کے سامنے انگور دل کا وہ خوشہ آجاتا ہے جو میں نے دو پہر کے ناشتے میں دسترخوان پر دیکھا تھا۔ خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور عاشق کے ہوتی ہے جس میں وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدغم صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب عاشق میرے موجودہ تحت شعوری احضارات یعنی میرے مسودہ میری میز، میرے قلم و دوات وغیرہ کے بالکل غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تجانس سے اس وضاحت اور مواصلت کی تائید ہوتی ہے جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں مابہا امتیاز ہے۔ پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخصوص یہ خیال ہوگا، یعنی یہ کہ یہ خیال ان تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا اور اسی نسبت سے اس میں اور احضاری عاشق میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبعی بیداری کی حالتوں میں طبعی تجربے کا احضاری عاشق غائب یا محذوف ہوتا ہے اور اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا اور تمثالات و ادھام حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تمیز اور فرق مقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبعی تجربے میں ہم میں سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی جو احضارات میں اور کمینہ اعصاب کے راستے سے آنے والے تہیجات کے تسلسل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری ارتسام کو خارج کر کے صرف تھوڑی دیر کے لئے شعور کے مرکز میں رہتی ہے۔

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین کا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم اتھنار کو یہ کسی قدر واضح کیوں نہ ہو، احضار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ تشال محض تشال ہے خواہ یہ کسی قدر معین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الدماغ اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبعی یا پاگلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا احضاری کوائف سے غیر مست غیر محسوس ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ناپائیداری یا پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح اتھناری تشالات خیالات احضاری حقائق کی مواظبت کو ساتھ لے کر ذہن پر تسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کسی حالت شعور کا بعینہ اسی صورت میں احیا نہیں ہو سکتا جس میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہو گا اس میں گزشتہ حالت شعور کی کم و بیش ہو ہو شبیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبیہ نئی حالت شعور کا صرف جزو ہوتی ہے اور بس۔ یہ ایک اور وجہ ہے کہ ثانوی تلخیص سے جو اتھنار ہوتا ہے یہ کسی قدر واضح اور موافق کیوں نہ ہو، اس میں اور ادنی تلخیص کے احضار میں عام طور پر طبعی حالات میں شاذی اشتباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالت شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ کہ بے لوج ایک حالت شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں مرکزی عنصر ہے اور بے لوج لہر کا حاشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہر اس طرح ظاہر کی جائیگی کہ بے لوج بے لوج دس نیا حاشیہ ہو گا۔ اس سے یہ صاف طور نظر آجاتا ہے کہ بے لوج اور بے لوج دو حالات شعور کا ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں، اور یہ کہ موخر الذکر مقدمہ اکلر کی ہو ہو شبیہ نہیں اگرچہ یہ شبیہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے اس میں احیاء کے وقت اپنا اصلی حاشیہ بے لوج اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کی نیچے ٹرک پر ایک ناگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے، اور اس کو وہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطمینان کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناگ مرکزی عنصر تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ میری اس منظر کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے، جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھے کو وہ تمام واقعات یاد آ جاتے ہیں، جن میں اس کی اور میری دوستی ہوئی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آ جاتا ہے، جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر، یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے۔ لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے، ان کو دیکھ کر ان خاص خاص ملازمت کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے اور اس قدر مختلف حالات میں ہوتی ہے، کہ مخصوص ملازمت غائب ہو جاتے ہیں اور متبادل ملازمت ان کی جگہ لے لیتے ہیں، بلکہ یہی حال مانوس اشیا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص ملازمت بھی نابود ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ احیا کا مضابطہ بجائے پلایج کے صرف دھل رہ جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ اگر اصل حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے، کہ ۱۲ اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے، کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس ارتسام خیال یا حاشیہ کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ، جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہوتا ہے۔ مقدمہ اگر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ موجد الذکر یعنی حفظ کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، مگر صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خیالات یا عناصر شعور ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں، یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرتا ہے۔ لہذا ارتسامات یا خیالات کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

داغ سے مدد لینی پڑتی ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات،
 تو باقی نہیں رہتے لیکن داغ کچھ اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات
 میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ایک تخیل سے
 اس کی تو تصحیح ہوگی۔ جب ہم فونو گراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس
 کے بیلن میں غائب نہیں ہو جاتی اور نہ بیلن اس کو محفوظ کرتا ہے بلکہ ہوتا
 ہے جیسے کہ موم یا کسی طرح کی کسی اور چیز پر ہماری آواز پڑتی ہے تو اس میں
 نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا
 اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بافت بھی ان عصبی اضطرابات
 کی وجہ سے جو ارتسام کے لوازم ہوتے ہیں اس طرح متغیر ہو جاتی
 ہے کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ
 عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی
 ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف
 ان ہی معنوں میں ہم حفظ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔
 عضویاتی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے داغ میں
 بعض ایسے حصے یا خلا یا ہوتے ہیں جنہیں ”حافظی خلا“ کہا جاسکتا ہے۔
 ان کا خاص کام ہی حفظ ہے۔ جب مخصوص مکرراتی اضطرابات سے ایک
 ارتسام بپیدا ہوتا ہے تو داغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر دبایا
 جاتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بجالی اس اثر (دب) کے احیا کا
 نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قیاس بالکل نفسی تخیل نہیں اور واقعات سے
 اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں
 ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال
 اس بات کا ہے کہ جو اضطراب ب کے ساتھ متعلق ہے وہ واقع ہو کر
 کہ ایک مشابہ اضطراب ب کے بالواسطہ یا ثانوی اعادے کا میلان اپنے
 پیچھے چھوڑ جاتا ہے اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقبہ کے
 اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہر کیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ رہتا ہے، عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا جواب دیگی۔ نفسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ سیلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نفسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ ہیکلے ریگلز کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر وقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے ٹیکٹکس جو ایسا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہینگے اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یاد کو یاد رکھ سکیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ نفسی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دماغی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کر سکتے ہیں جتنی کہ خود اپنے قدوں یا اپنے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں جو فطرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف رائے ہیں کہ محض خازنیت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں خازنیت نظام عصبی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ مکان اور در ماندگی کی حالت میں ارتسامات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق جو بند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتسامات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزاں کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں، لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا نواہدہ کر سکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں، لیکن ان نئی باتوں کو

درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی لیں، تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ جیسی اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کریں گے، اسی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہونچائی جاسکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، باواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم و بیش وقت میں محو ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو متعین اور مرتب کرنے، یا دوسرے الفاظ میں دماغی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقہ لاستذہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ عادی یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کو محفوظ ہیں، لیکن ان کا احیا یا عادی نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگرچہ حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں، تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔ سب سے پہلے ہم غیر موقت حافظہ اور موقت حافظوں میں فرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب قسم کا حافظہ اچھا ہوتا ہے، وہ نہایت باسانی سے لفظوں کے یکجہ کرنا یکجہ جانتا ہے، تاریخوں کے سلسلوں، یا صوفی و نحوی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد از بر کر لیتا ہے کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی یا فرانسیسی یا اسکاٹی، ہم معنی الفاظ کو بلا وقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر زبانیں بہت جلد حاصل کر لیتا ہے، کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے، اور اپنے تمام افراد احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گو یا مختلف و متفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو باسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیف گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو جڑ بستہ اور بر محل اشعار، کہادتیں اور تشبیہیں اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کہ وہ پڑھ چکا ہے، ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے، جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے، لیکن ایک ہفتہ اندر اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام ٹکسیر خوب مزے لے لے کر پڑھا ہے، لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ ڈھیر نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دوست لندن سے روانہ ہو چکا ہے، لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقع پر ایک خاص معنی کا کلام سنا تھا، لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ معنی کون تھا۔ اس کو ہر سال ضرورت پڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سال گرہ کس دن ہے۔ نیک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق لسانیات، حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے، تو وہ سامعین کو اپنے تبصرہ عملی سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور اس کا طریق بحث نہایت سلجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس کے

موضوع سے ہو۔ یہ مرتبہ حافظہ کی انتہائی صورت ہے +
 اس میں غیب نہیں کہ اچھا غیر مرتبہ حافظہ ایک شخص کو اس کے
 ہم نفسیوں میں ممتاز کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دیکھیوں کے
 ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے
 اور کچھ تلازم بالمقارنت کے سریع اور مستحکم قیام کا۔ تلازم بالمماثلت (مشابہت)
 بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و مماثلت
 بالکل بدستوری اور غلطی ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک سیلان یہ ہوتا ہے
 کہ یہ سطح بین ہوتے ہیں نہ کہ شرف نگاہ جمیل المنظر ہوتے ہیں نہ کہ معقول۔
 یہ کسی بات کو بیان تو اچھی طرح کر سکتے ہیں، لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے،
 نقل تو کر سکتے ہیں، لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے۔ تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی
 باتیں سنتا ہے، اور اس کے خیالات کے تسلسل، اس کے لطیفوں
 کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے، لیکن بھر اپنے آپ سے
 سوال کرتا ہے کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل
 بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتبہ قسم کا ہوتا ہے، تو وہ تمام باتوں
 کو ان کے مفہوم بطور شہادت ان کی قیمت یا کسی قیاس کے لئے
 ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات
 مدرکہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاق اور سطحی مشابہت کی وجہ
 سے جو تلازمات قائم ہوتے ہیں، وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں نہ پائدار۔
 پائدار ہی صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے، جو بہت گہرے
 ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدرکہ کی مشابہت کے تلازمات
 کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہیے کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں
 قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتیں۔ اکثر صورتوں میں
 تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود مخصوصیت مجتمعاً پائی جاتی
 ہیں اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہن بنتا ہے +

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر مشتبہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو معارضت اور تخلیقی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات یا پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت و مشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے ادراک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس بحفاظت اصلاح پذیری کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت پس ہوتی ہے، نہ کہ تخلیقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یاد آوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یاد آوری ایک ارادی عمل ہے، جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا معقول تلازم یاد آوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یاد آوری نسبتاً آسان ہو جاتی ہے، تو یہ یاد آوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جبلت کے نتائج سے بہت کچھ ملنے جلنے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک تخلیقی قوت ہے اور مرتب حافظہ ایک حد تک اکتسابی عادت +

صاف اور غیر مشتبہ یاد آوری اور تذکر میں اکثر زمان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ مکانی تلازمات یا اس جگہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ ارتسامات کو موجودہ خیالات کی صورت میں احیاء سے تعلق ہوتا ہے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تعین زمانی کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے، اس میں میرے لئے صرف مکانی تلازمات

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب جس حیدرآباد میں تھا۔ دماغ پر اور زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے کہ یہ واقعہ ادالہ سٹنڈ کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ نہتہ حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تخصیص کے عمل کے لئے دو تیس زمان، کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہیے، کہ یہ تخصیص کس طرح کی جاتی ہے +

سب سے پہلی قابلِ ملاحظہ بات یہ ہے کہ واقعات کا حقیقی امتداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اہلی مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیا کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے، تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات ایسا اپنے ماضی مال کے قیام کے سواغ پیر بنگاہ باز وید ڈالتا ہوں، تو جن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فاصلہ تھا، وہ میری چشمِ ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا، تو ہمارے گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کامل ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہونا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو بھول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز وید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر عید وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں، اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں، تو بہت زیادہ تفصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ماضی کے اندھیرے کی وجہ سے دھندلے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورتیں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں، اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں، جو سفر حیات میں

میں نشان راہ کا کام دیتے ہیں۔

کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تعین زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشانات راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے لکچر کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تعین ہو جاتی ہے۔ فلان صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات کلیپ سے واپس آنے بعد اور ہسٹل میں تقریر سے قبل ہوئی تھی۔ اس سروسہ پر غور کرنے سے میں صحیح صحیح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ہسٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا، لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا +

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے قریباً ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیر تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم واقعہ زیر تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے معین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشانات راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدت حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو مسلسل دہرور زمان کا ادلی تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جاسکتی ہے موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی صرف پھیلاؤ کا دوسرا نام ہے اور یہ تمام عمل پس منظر

فکر کی مدد سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے متعلق ہماری پیش بینیاں اسی تجربہ کا اسی طرح کا پھیلاؤ ہوتا ہے، لیکن آگے کی طرف۔ پیش بینی دراصل قبل از وقت احتیاط ہے +

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ فلاں واقعہ کب ہوا، تو اس میں ہم کو تاریخوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کا میں نے اب تک کہیں ذکر نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ امداد نا فزی ہوتی ہے اگرچہ اس کے اہل الاستعمال اور مفید ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ وہ مشترک مرجعات ہوتی ہیں جن سے ہم اپنی زندگی کے سوانح کا دوسرے شخص کی زندگی کے سوانح سے مقابلہ کر سکتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وقت نامہ بنا لیتے ہیں جس کو ایک فرد کی زندگی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ جو اجتماعی ہوتا ہے۔ میرے کلائم کو میرے سوانح حیات کا علم نہیں، لیکن اگر میں کہوں کہ میں ۱۸۸۲ء میں ٹیکپ سے واپس آیا تھا، تو وہ اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنی گزشتہ زندگی کے کسی ایسے واقعہ سے معلوم کر لینگے جو اس تاریخ کے ساتھ متلازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ وہ مشترک مرجع ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنے قصین زمانی کا دوسروں کے قصین زمانی سے مقابلہ کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی ہے نہ کہ فردی +

میں اپنی زندگی کے اہم واقعات میں سے بعض کی تاریخیں جانتا ہوں۔ چنانچہ دوسرے میں داخل ہونے، انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اس سے بھٹکنے، مختلف مقامات کی سیر کرنے، اور اپنی شادی ہونے، وغیرہ کی تاریخیں مجھے یاد ہیں۔ دیگر واقعات کی تاریخوں کو میں ان ہی تاریخوں سے حساب لگا کر معلوم کرتا ہوں۔ اگر میرا حافظہ غیر مرتب قسم کا ہوتا تو ان تاریخوں کی فہرست موجودہ فہرست سے بلاشبہ بڑی ہوتی۔ لیکن سیر اخیال ہے کہ لوگوں کا اس معاملے میں بعینہ وہی حال ہے جو میرا ہے +

یہاں تک میں اس زمانہ ماضی پر بحث کرتا رہا ہوں جس کا مجھ کو براہ راست اور بلا واسطہ تجربہ ہوا ہے۔ لیکن میری یادداشتوں کے ماوراء زمانہ ماضی کا وہ حصہ

جس کے متعلق مورخین اس قدر کہہ کر دلا دشاں اور تحقیق و تحقیق کرتے رہتے ہیں اور غالباً ہمیشہ کرتے رہینگے اور جو اجتماعی نقطہ نظر سے اس قدر اہم اور قیمتی ہے۔ اس کا مجھ کو بلا واسطہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس کا علم مجھ کو کتب و تاریخ یا سینہ بسینہ روایات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس طویل و وسیع زمانہ ماضی کی بدولت مدیدہ کو ذہن میں لانے کے لئے میں زمانہ کا وہی ٹیکل استعمال کرتا ہوں جو خود میری زندگی کے چھوٹے چھوٹے وقفوں پر غور کرنے میں مفید ثابت ہوا ہے۔ جس طرح میں خود اپنی زندگی کے تاریخی واقعات کو مختصر کر کے اپنے ذہن میں دوبارہ لاسکتا ہوں اسی طرح میں اٹھارویں صدی کے واقعات پر بھی نگاہیں بین ڈال سکتا ہوں۔ پھر جس طرح سترہویں سال قبل کے اہم واقعات کی نشان دہی کے لئے مفید اور اجتماعاً ضروری ہے اسی طرح اس سے گزشتہ صدیوں کے واقعات کی نشان دہی بھی ہو سکتی ہے +

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تاریخیں محض علامات ہیں۔ لیکن کس چیز کی علامات؟ زمانہ کی تعیین کی۔ ان کا فائدہ محض اس قدر ہے کہ ہم ان کے ذریعہ سے زمانہ کی صحیح تعیین کر سکتے ہیں۔ لازم بالیقائن کی وجہ سے کسی واقعہ کے ساتھ ایک واقعہ کو متعلق کرنا اور پھر اس کو بار بار بار و بار بار تعلیمی نقطہ نظر سے تقریباً بالکل بے سود ہے۔ یہ تاریخ خود مستند صرف اس وقت ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے اس خاص واقعہ اور دیگر واقعات میں تعلق معلوم ہو جائے۔ میں ایک بچے سے دریافت کرتا ہوں کہ ایڈورڈ ہیم کا انتقال کب ہوا؟ وہ فوراً جواب دیتا ہے 'سترہویں'۔ اس کے بعد میں اس سے پوچھتا ہوں 'اس وقت یورپ جنگ عظیم ہو رہی تھی؟ وہ میرا منہ تکتے لگتا ہے۔ میں پھر سوال کرتا ہوں 'اس کی وقت ہندوستان کا دارالسلطنت کلکتہ سے دہلی میں منتقل ہو چکا تھا؟ وہ اور زیادہ پریشان ہو کر میرا منہ تکتا ہے۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ یورپ کی جنگ عظیم کب ہوئی یا ہندوستان کا دارالسلطنت کب

منقول ہوا، تو وہ صحیح صحیح تاریخ بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم ٹھیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریخوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تعیین کا مواد اس کے پاس موجود ہے، لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا، لہذا اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کئے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال ۱۹۱۱ء میں ہوا۔ یہ بچہ تعیین زمان کی حد تک عقلمند ہے +

تلازم بالمقارنت کی وجہ سے خیالات کی محض بجالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح تعیین زمانی جو بہت پہلے ظہور پزیر ہوا تھا و بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیا اعادہ اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہو گا۔ موصرا لہذا کہ ہی سے ہم کو فکر و علم کا مولد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید اور اہم ثابت ہو گا۔ حافظ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظ بحیثیت محض احیا کے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کرتا کہ موجودہ نفسی لہر میں شعور کی لہر کے گزشتہ اجزاء و ترکیبی کے احیائے آن کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو احیا شدہ مواد میں باہر گرہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ شکر پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص منظر کا واضح طور پر احیا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

کھینچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کر لوں کہ میں اس سے کہاں کن حالات میں، اور کب کلا تھا تو اس میں محض اور خالصہ احیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں۔ میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ نیا جزو ہے جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے جس میں زمان کا تصور شامل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تعیین زمان صحیح زمانی اضافات کی تعیین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں غور و فکر اور نگاہ باز دید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تعیین زمان میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ باز دید ڈالتے ہیں اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں +

بعض اہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تلازم کی وجہ سے محض احیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھارنڈائک نے اپنی تصنیف عقل حیوانی میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اعمال کے فوائد کثیرہ کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تلازم کا استقلال و استحکام لازماً حافظہ بشرطیکہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے (پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جاسکتا ہے تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہئے جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یا یادداشت بحیثیت میوی ہونے کے پہچانی جانی چاہئے۔

یہ یاد رہے کہ ہم تذکرہ یا یادداشت کو محض احیاء علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا شناختی عمل کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی یا زمانی یا منطقی اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ جو بات ہم نے عضو یا قیاس کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے اس کو فلسفہ یا مابعد الطبیعیات کا فی نہیں سمجھتا، اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا خاکہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے اس کے مطابق دماغی بافت ایک درپردہ حقیقت کا خارجی پہلو ہے اور اسی حقیقت میں وہ شل پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +



باب ہفتم

حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلامذہ خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پہچنے کہہ آئے ہیں خیالات استحضارات ہوتے ہیں جو زیادہ تر ثانوی تبلیغ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ استحضارات نام ہے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا تشکل ارتسام احضار ہوتا ہے۔ پھر بھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظے کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں تو ان میں حافظہ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تضدیکھی یا عضویاتی بنا بھی ہونی چاہئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات عبث ہے +

اس کے علاوہ مشاہدہ شاہد ہے کہ بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوزہ ایک دفعہ شہد کی مکھی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد کبھی اس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اس کا حافظہ اس بچہ کے حافظے سے کسی طرح بھی کمتر نہیں، جو دودھ سے جلنے کے بعد چھا چھ بھوک بھوک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں جھوڑا جہاں سے میں نے انڈے لئے تھے، اور یہ انتظام کیا کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا کہ وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیلا کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور ایک کر میرے ہاتھ پر آ بیٹھا، اور دانہ کی امید میں اس پر ٹھونگیں مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس نے مجھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں کہ اس نے میرے ایک خاص فعل کو یاد رکھا جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

جب میں کیپ ٹاؤن میں مقیم تھا تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے آتے تھے جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اس طرف نے جانا پڑتا تھا، کیونکہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا، اور جب وہ یہاں پہنچتے تو اٹھالئے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا، اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے، اور اگر خرگوش وہاں کبھی دکھائی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی مایوسی کے باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد محو نہ ہوئی۔ جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ جوں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں اس وقت اس پہلے

تعاقب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد باقی رہی، اور وہ تلازم مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

ٹارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا، تو اس کے کتے نے اس کو باسانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سر جارج ڈیویس نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے جواب پورا شیر میں چکا تھا، اس کو پہچان لیا۔ ہنگلے نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو پہچاننا ہے، جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات شکوک و شبہ ہوں، لیکن مجھ کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہر کیف حیوانات کے حافظہ کی پیشمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقع ملا ہے، وہ بلا وقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں مہیا کر سکتا ہے +

پھر جن اشخاص کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے ان کو بھی جنوبی علم ہوگا، کہ نئے تلازمات کو قائم کرنے کی سرعہ ت، پانچ لفظ دیگر تلازم قائم کرنے کے لئے تکرار کی مقدار اس کے قائم ہو چکنے کے بعد اس کے حفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے نئے کتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلد ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی تلازم قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت العمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص جو سرس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں، وہ اس کے

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ شاید ہی کوئی کتنا ایسا ملتا ہے جو کہ قبوں کو جلد سیکھ لے اور پھر سیکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتماد ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کریں گے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہو گا اگر ایک ہی شکل کے کتوں میں بھی بلحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جانوروں کا حافظہ لازماً خالصتہً غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسٹرس سے باہر ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ ”کیا حیوانات اضافات کا اور اک کریتے ہیں؟“ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کریں گے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ سر دست صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے اور اک پر موقوف ہوتا ہے۔ جو تلازمات اس میں شامل ہوتے ہیں، وہ اضافات مدرکہ کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس وجہ سے یاد نہیں رہتا کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر جسیان ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی ہیں۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقلی (جو اس تجربہ پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے، اور صرف یہی ان کی بنائیں سکتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقل کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے لیکن علم اور عقل عالی کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

میں عقل کا ہونا موقوف ہے ان کے ادراک اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان میں مرتبہ قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو کر پھر علم کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احساہی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتبہ قسم کا ہوگا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعین زمانی شامل ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا وہ زمانی اضافات کا ہی حیثیت سے ادراک کر سکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں تعین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ عمل دراصل ہوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربہ زیر غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے مقام معلوم کرتے ہیں اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ اور ان کو منبج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے یا یہ کہ ہم کو تعین زمانی کے مزید عمل کو بھی منبج کرنا چاہئے؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنیٰ نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہتا جاسئے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک صنفی مثال لیتے ہیں۔ کہتیاں شپ ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا اور ایک ہاتھی کے سنہ میں مریج دیدی۔ پھر تقریباً ایک ماہ کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا

اور وہ حسب عادت ہاتھی پر ہاتھ پھیرتا رہا۔ ہاتھی کو اچھا موقع ملا۔ اس نے سوئٹ میں پانی بھرا، اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا۔ فیض کیا جاسکتا ہے کہ ایسی صورت میں اصلی تجربے کے وقت اور مقام کی تعین صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارا یہ افتراض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر شخص تلازم کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلازم حافظے سے محو نہیں ہوا، اس وقت تک اس احیا کے لئے ڈیڑھ ماہ ڈیڑھ سال اور ڈیڑھ دن سب برابر ہیں۔ فیض کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ ہاتھی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

لیکن باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ والیوی جینیرو کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا، اس کے پاس ایک بندر تھا جس کو ہر روز صبح کو سفرہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا، اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا، تو وہ جینینا اور اچھلنا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اس بندر میں تعین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات اور بھوک کی باقاعدہ تشفی میں تلازم کی بنا پر ان واقعات کی تشفی بخش توجیہ ہو سکتی ہے۔ میرے یزبان نے مجھے یہ بھی بتایا کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا، تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا، لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت جینینا شروع کر دیتا تھا۔

میرا خیال ہے کہ مرد زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے وزون و منتظم عضو یا قی اسماں کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت یا بقول ڈاکٹر ہسٹنٹ اعلیٰ معنوں کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی احساس ہوتے ہیں جو ان کی روزمرہ زندگی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے متعلق انصافاً نتیجہ کر سکتے ہیں؛ اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بناء پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں، تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر ہسٹنٹ ڈانگ اس احیا میں کوئی ایسا شناختی عمل شامل نہیں ہوتا جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، ہاتھی نے کپتان شت کی شناخت نہ کی جو اس مرج کی وجہ سے اب اس ہاتھی کے لئے ایک ”نئے“ معنی رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ان تمام صورتوں میں احیا، جن حیثیت الایاٹا نویت کا کم از کم وہ حاشیہ اپنے ساتھ لاتا ہے جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی ذہنیات کا بحیثیت گزشتہ تجربے کے مالک کے کوئی تحلیل نہ ہو کیونکہ ذات کا تحلیل بہت زیادہ تحلیل اور باز ترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے

احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کسی ایسے جملے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے ”یہ پہلے بھی موجود رہا ہے“ اس لحاظ سے یہ احیا ایک نئے اور غیر انوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک چوزہ جس کو متلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کیڑے کو دیکھینگا، تو اس کو ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ کا شعور بالضرورت ہوگا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں ”شناخت“ کہتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اس طرح کہیگا، کہ وہ چوزہ شہد کی مکھی کی ”شناخت“ کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چوزے کی حالت میں ”یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ ہے، جس میں عقلی معنی شامل ہیں۔ ”یہ اضافات معلوم ہیں“ کی قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے +

لیکن کم از کم اعلیٰ حیوانات میں ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ اس تمام موقع و محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر از معنی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع و محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گزشتہ تجربہ ہے۔ یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا اس گزشتہ تجربے کے احساس میں عین زمانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے پھر سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں سڑک پر جا رہا ہوں، اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے، کہ میں نے اس کو کہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقع و محل کو اپنی چشم باطن کے سامنے لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو ریل میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غایت پیش نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے گزشتہ تجربے کے موقعہ محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعین زمانی کا حیوانات کے لئے کیا مصرت ہے کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ یہ معلوم کرنے سے میرے کتوں کو کیا فائدہ ہو گا کہ انہوں نے خرگوش کا شکار کیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنا ہی علم کافی تھا کہ انھوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ محل پسندیدہ تھا۔

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ حیوانات کے حافظہ میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں شناخت کی وہ ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے جس پر علم کی ترقی دلائل کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پراز معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعین نہیں ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تحفیض ہوتی ہے، جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی صحت عام ہے۔

بہتر اور مناسب یہی ہے کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں چھوڑ دیا جائے، اور پھر اور اک اضافات کی بحث کی روشنی میں ان پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں قارئین سے میری استدعا یہ ہے کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی بلابلغہ تشبیح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر محمول فرمائیں میں قانون ارتقا کا قائل ہوں، اور اس لئے میرا عقیدہ ہے کہ تمام قوائی قوہنی میں ترقی طبعی اعمال سے ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہو گا کہ میں انسانی قوائی اور حیوانی قوائی کے درمیان ایک خلج پیدا کروں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی محفل ترین تشریح تک،
 سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہونچ جاؤں اور نفسیات
 انسانی سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ حیوانات
 کے ادنیٰ قوا، ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے
 انسان کے اعلیٰ قوا، کے مرتبہ کو پہونچتے ہیں +

باہشت

ارتسامات کی تحلیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ارتسام وہ ہے جو درآیندہ اعضاء کے
 پہنچنے سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے جو اس مرکز میں باواسطہ
 یعنی کسی ارتسام یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت
 میں تمام متعلقہ معنی حالات اُن درآیندہ تہیجیات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو دماغ
 کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام متعلقہ معنی حالات
 دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے ہیں، اور گوشہ دماغی حالتوں سے معین
 ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ارتسامات کو نہایت سہولت کے ساتھ
 احضار می کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضار می احوال ہیں،
 جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن احضار می ارتسامات یا استحضار می خیالات
 میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں بنتے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ
 مرکزی اجزاء ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعور می عناصر کے حاشیے سے محصور
 ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے یہ عناصر احوال شعور کے اصلی اجزاء ہی نہیں ہوتے

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک متعین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے، اور کچھ استحضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا چاہئے، جن کا استحضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے، اور تحلیل کی مدد سے ان کی اصلیت اور اہمیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +

سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب بصارت کے راستے سے ہم کو کسی چیز، مثلاً گلاب کے پھول کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے تو شعور کے سامنے احضار کس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ ہے کہ ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے بلا واسطہ احضار ہوتا ہے، اور دوسری وہ جو اس احضار کے فوراً بعد ہمارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعہ رنگین، ایک خاص شکل کا، اور ایک خاص مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بواہ اس کا وزن ہاتھ میں اس کا احساس زبان پر اس کا ذائقہ، اس کا نام، یہ تمام یا ان میں سے بعض، اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ، اس پھول کو دیکھ کر ذہن میں فوراً آسکتا ہے۔ لیکن یہ سب استحضاری، اور بلا واسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلازم کی وجہ سے آتا ہے، اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔

جو کچھ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے، وہ اس پھول کو دیکھتا ہے، لیکن اس کے شعور میں بواہ کا استحضاری عنصر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بواہ اس کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ متلازم نہیں ہوئی۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احضاری ارتسام میں بحیثیت احضاری ارتسام کے، سوائے بوشکل اور مقام کے، اور کچھ نہیں ہوتا، لیکن کیا اس میں اس سے کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلاشبہ احضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلا واسطہ ارتسام پر مستند ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیکھا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم پھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس پھول کو دیکھیں اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں تو باہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم چیت لیٹ کر چرخ نیلی فام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں اس وقت بھی ہم کو ارتسام میں غرق کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

اسمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے سبب کو اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں ہماری یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی آواز سنتے ہیں تو سرنی یا شور کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے سمی ارتسامات اور حرارتی ارتسامات میں خارجیت کا یہ عنصر بہت مدہم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلامز کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے نہ کہ بلا واسطہ احضار اور ارتسام کا ایک حصہ سمی ارتسامات میں تو فوراً جگہ کے اس حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو متاثر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تعین مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ سمی میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ مہیا کرتے ہیں، یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ بس بصارت کا مستقل مددگار ہے جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے، تقریری اطلاع وہی کی وجہ سے عالم گیر اخرا فرینی کا ذریعہ ہے۔
 بوذا لٹکا اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم بھری
 ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں، اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ
 پھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیدہ نہیں ہو سکتے تاہم
 معلوم ہوتا ہے کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تمیز
 کر سکتے ہیں، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر
 ایک دوسرے سے علیدہ نہیں ہو سکتے، لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں
 تحلیل کرتی ہے جو عضو یا حیثیت سے بالکل علیدہ اور تمیز ہیں۔ اس
 میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی باہیت سے کما حقہ
 واقفیت کے لئے لازمی ہے کہ ہم جسمانی اور عضو یا بنیادوں کو کھود
 کر دیکھیں، بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہئے، اور معلوم کرنا چاہئے
 کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح متعلق ہوتی ہیں +
 میں نے ابھی کہا ہے کہ مطالعہ باطن سے پھول کا رنگ اس کی شکل
 اور مقام سے علیدہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے پھول کا رنگ
 اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں
 میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔
 برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلہ)
 کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ ایک سطح پر جو خط البصارت
 کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، صرف دو ابعاد (طول و عرض) ہیں مگر
 ہوتی ہے تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس
 میں ٹھوس پن یعنی تمیز کے بعد (عمق) کو بھی شامل سمجھا جائے، تو اس
 کو مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ ٹھوس پن اور اس کے ساتھ فاصلہ
 اور مقام پر ہم غور و فکر سے بحث کریں گے۔ لہذا اس پر دست ہم اس کو نظر انداز
 کرتے ہیں اور پھول یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی ہی مرئی چیز کے امتداد
 رنگ کے سامنے، اور رنگ کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیست روشنی کی شعاعوں کے سطحی انعکاس پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایٹھ میں سے ہوتی ہوئی آنکھ کے قریب تک پہنچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایٹھ کے عرضی اتہزازات پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن تصور ہے۔ ان اتہزازات میں سے صرف وہ آنکھ کے شبکیہ پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴ بلین کے درمیان ہے۔ اتہزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۰۰ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اتہزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں پر کیا دی اشعات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے شبکیہ پر اثر نہیں کرتے طیف کش کی مدد سے ان اتہزازات کو غیر منقطع سلسلے کی صورت میں مرتب کیا جاسکتا ہے جو شبکیہ پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اتہزازات ہوتے ہیں جن کا تعدد ۴۰۰ بلین فی ثانیہ ہے اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعدد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اتہزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں اگلے بنفشہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے تو اتہزازات میں سے کچھ توجذب ہو جاتے ہیں اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کم تعدد کی لہریں گل بنفشہ کی بیتوں میں جذب ہو جاتی ہیں اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل بنفشہ یا کسی اور خارجی شے سے جو کچھ

ع ۱ - Cornea

ع ۲ - Retina

ع ۳ - Spectroscope

ع ۴ - Frequency

آنکھ تک پہنچتا ہے وہ فی الواقع کم و بیش منتخب نمونہ ہوتا ہے ان اہترازات کا جو مرئیست کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے جو جسم سے باہر ہوتے ہیں۔ ایسے اہترازات اس کے جسم تک پہنچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے اس کی عضو یا قی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ اہترازات خط مستقیم میں آنکھ تک پہنچنے کے بعد محدب شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد پتلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں اور اس پتلی کے ارد گرد قزحیہ کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ حد سلف اور رطوبت بلور یہ میں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناؤں میں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان اہترازات کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے اور یہی شبکیہ وہ بناوٹ ہے جو ان اہترازات کی اصلی وصول کرنے والی ہے اس کو عصب بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی محسوس ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ بیلہ ایچ قطر کے دائرہ کے اندر اندر ہوتا ہے۔ اس قدر تنگ رقبہ میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبہ سے باہر جو رقبہ ہے اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں اور نازک استوائی بھی۔ ان نازک مخروطات

۱ - Iris

۲ - Lens

۳ - Vitreous Humour

۴ - Optic nerve

۵ - Cones

۶ - Rods

اور استوائوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً عصب بھری کے ریشوں کے ذریعہ
 وماغ کے ایک مخصوص رقبے سے ملتا ہے۔ پھر روشنی کے متوجہات کے لئے
 ان میں سے ہر ایک حساس ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ 'حساس' کی
 اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں بلکہ اس کا استعمال
 بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے جن میں ایک نوڈ گراف اپنی پلیٹ کو حساس
 کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک مسطح ہے جس پر متوجہ کی تمت تصویر پڑتی
 ہے اس لئے یہی دو ابعاد میں اس امتداد کی عضو یا قی بنا بن جاتا ہے
 جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتر کے درجے سے
 متبہج ہوتا ہے جن پر گل بنفشہ یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔
 یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے اور کوئی وقت پیش نہیں آتی۔
 اگر عالم خارجی تمام تر باختلاف شدت خاکستری رنگ کا ہوتا تو ہم تمت
 سطح کے رنگ کی تشفی بخش توجہ شبکیہ کے مخروطات یا استوائوں کے متفاوت
 پہج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن انشا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں بلکہ
 ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہوشل لکھا خیال تھا کہ ہر رنگ
 میں کچھ کارہی کرنے والے کم از کم ۲۰۰۰ مختلف رنگوں میں تمیز کر سکتے تھے۔
 اب اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط
 متبہج ہونے کے بعد اس پہچان کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے
 رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے بصورت
 حال یہ نہیں کہ ایک خاص مخروط یا مجموعہ مخروطات ایک خاص متوجہ سے
 اثر پذیر ہوتا ہے اور دوسرا مخروط یا مجموعہ مخروطات دوسرے متوجہ
 سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے کہ کوئی مخروط کسی متوجہ سے متاثر

۱۔ - Herschel

۲۔ - Vatican

۳۔ - Impulse

ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ متوج مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اثر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خابرجی خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی احاسیت متفاوت اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے متبج ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک محروط میں اثر پذیری کے چند ابتدائی ادلی طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے موجات ہیں، پھر سبزی میں سے مخصوص تعدد لیں، اور اسی طرح ناکاہٹ میں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملانے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ، سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی قطریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (یا کس اور طریقہ) سے اثر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں، شبکیہ کے محروط میں رد عمل کے صرف تین اساسی طریقہ ہوتے ہیں، یا زاید، سفیدی کا احساس عضویاتی کاظم سے مرکب ہے، یا مفرد، سیاہی رد عمل کے فقدان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک رد عمل کا ایک جداگاز طریقہ ہے، یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی۔ یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تمام سوالات تاحال زیر بحث ہیں اور ان کا ایک متین جواب اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفسیات کے لئے بصارت کا آغاز بصری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ بصری احساس کیا ہے؟ بصری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ناقابل تحلیل نفسیاتی عنصر ہے جو ایک درآئندہ نتیجہ یا ایسے ترجیحات کے مجموعہات سے بالواسطہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ میں اس امر واقف کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابل غور ہیں جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوال شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطہ آغاز ہیں۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیال تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متغیر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام مثلاً گل نقشہ کی تحلیل کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ یہ ارتسام ایک حد تک مرکب ہے اور رنگ شکل اور مقام کو شامل ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشہ کی رنگ کا احساس ہوتا ہے اور یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نقشہ کی رنگ کا احساس عضویاتی ترجیحات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں:- حالت شعور، یہ تو نقطہ آغاز ہے۔ ارتسام، احساس، عضویاتی نتیجہ۔ ارتسام اور احساس تو نفسیاتی ہیں اور نتیجہ عضویاتی۔ لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اب غرض کر دیکر بجائے اس کے کہ ہم احوال شعور کو نقطہ آغاز مانیں، ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوال شعور کی تشکیل کس طرح ہوئی، تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاتے ہیں اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں،

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بصری احساسات کی طرف عود کرتے ہیں جن کو نفسیاتی تحلیل اور تسام کے ابتدائی اجزائاً بہت کرتی ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیارہ اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیارہ میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت تاریخی یا ارغوانی کی طرح کے رنگوں کی ہے۔ جب ہم کسی ایسی تاریخی چیز کو دیکھتے ہیں جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے؟ اگرچہ ہم کو کجی معلوم ہے کہ یہ مختلف اور متنوع عضویاتی تہیجات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں کہ اس میں نلاٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں۔ لہذا خود میرے اور ان لوگوں کے لئے جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاکستری تاریخی کلابی اور ارغوانی وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں جو عضویاتی تہیجات کے شعور کی دہلیز سے نیچے مجتمع ہونے کا نتیجہ ہیں۔ کیمیا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ہمارے لئے ان کا نقطہ افتراق زیر شعور کی عضویاتی حصے میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے ان کے لئے تہیجات کا یہ اجتماع دہلیز شعور سے اوپر ہوتا ہے اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے لئے تاریخی ایک احساس نہیں بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +

اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی، عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایبٹھر کے ہتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے جو شبکیہ کو پہنچ کر سکتا ہے اور جس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان میں ایبٹھر کے ان ہتزازات کے مجموعات چند مختلف و متفاو دست طریقوں سے رد اعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی میدان میں ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تکمیل کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے جو چند عضویاتی رد اعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات بصری ارتسامات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے ہیں، مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم عنقریب عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتسامات کی طرح سمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیات بانی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ سمعی احساسات بدستل ہوتے ہیں۔ علم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں کسی خارجی مرعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں اور کانوں تک ہوائی لہروں کی صورت میں پہنچتی ہیں۔ یہاں ہتزازات طولی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی کے ہتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہو کر یہ ہتزازات طبعی جھلی پر پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرعش ہو جاتی ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر ادا دی حصوں کی بحث میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے کہ یہ ادا دی حصے اگرچہ عضوی ہیں، لیکن لمحاظ وظیفہ زیادہ میکانیکی کی ہوتے ہیں انہیں حصوں

ذریعے سے یہ اشتراکات، ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں، جو سماعت کے اصلی آلے میں بھری ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا، اور کھوپڑی کے ایک بڑی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک حصہ میں جس کو قوقعہ کہتے ہیں، ایک پیچدار جھلی ہوتی ہے جس پر عرضاً ریشے ہوتے ہیں۔ یہ جھلی کچھ اس طرح لگی ہوتی ہے کہ عرضاً تو کھینچی رہتی ہے لیکن طولاً، یا پیچوں کی سمت میں ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار جھلی کے ریشے بذات خود عصب سمعی کے ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا یہ تعلق ان بناؤں کے واسطے ہوتا ہے جو ان کے حامل ہیں۔ اب اگر ان عرضی ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے تو اس کے ارتعاش سے بعض خلا یا سہج ہوتے ہیں جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے، اور اس طرح امکان یہ ہے کہ ہر ایک عرضی ریشہ اپنے مخصوص سہج کو عصب سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے دماغ کے ایک خاص حصہ میں پہنچاتا ہے۔ جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں تو اس کی وجہ سے جو لہریاں پیدا ہوتی ہیں، وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں، اور ان میں ارتعاشات پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں جن کی شریٹیاں ہماری آواز کی شریٹوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور تار نسبتاً غیر متاثر رہتے ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے، اس وقت بھی ان تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر کسی قسم کا شور کیا جائے، مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں مار دی جائیں، تو ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے جیسے بہت سی لکھیوں کے اڑنے سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شور میں بہت سے اشتراکات

۱۔ Cochlea

۲۔ Auditory nerve

۳۔ Tone

بے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل میکانیکی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرقتی منتخب کر لیتا ہے اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے کہ پیانو کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدہ ارجھلی بھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں پہنچتا ہے تو رطوبت کے اهتزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے جو ان اهتزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلا یا مہیج ہوتے ہیں جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور پہنچتا ہے تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے اتے تہجان کا ایک بے ترتیب اور بے نظم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے +

جو اهتزازات کہ سمعی جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں، ان کی وسعت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۳۰ اهتزازات فی ثانیہ تو پختی حد سے اور تقریباً ۲۰۰ فی ثانیہ ادھر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۴۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ گو طبیعتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے اهتزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے اهتزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، ہم خصوصاً بیانیہ کیفیت سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مری سلسلے کے روشنی کے اهتزازات میں سے کوئی اهتزاز شکلیہ کے ہر مخروط کو متہیج کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی نہ کسی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے یا پھر بعض ایسی بناوٹوں میں جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں یا خود دماغ میں اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے اهتزازات اپنے تعدد کے

مطابق مختلف سمعی خلا یا پراثر کرتے ہیں۔ لہذا ابصری تہیجیات سے ایک مرتب رنگ مثلاً نارنجی کا پیدا ہونا عضویاتی لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ سمعی تہیجیات کے مل کر ایک وتر پیدا کرنے سے۔ نفسیاتی لحاظ سے تو میں نارنجی رنگ کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ میرے لئے تہیجیات کا اجتماع زیر شعوری ہے۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک وتر کی تحلیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں۔ یعنی یہ کہ موسیقی وتر کا نقطہ افتراق شعوری حصے میں واقع ہے۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے کہ تہیجیات کا (عضویاتی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ سمعی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی وتر حاصل ہوتا ہے۔ شور بہ سبب اپنی بد نظمی کے ترتیبی اور بے اصولی کے بہت کھوڑی حد تک اور وہ بھی بد قسمتحلیل کیا جاسکتا ہے +

آلہ سماعت سے جسما متعلق بلکہ کہنا چاہئے بلکہ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ اور اس بناوٹ کا بلاشبہ اصلی جز وجودات تک کان کا کیسہ سمعی یا جھلی کی بھول بھلیاں گھلاتی رہی، ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے۔ جو عضویاتی تہیجیات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں، ان کی اصلی اور صحیح ماہیت اب تک واضح نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ تہیجیات ان ربط و بتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں اور ان کے ارد گرد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حرکات

۱۔ Chord

۲۔ Auditory Sac

۳۔ Membranous Labyrinth

۴۔ Semicircular Canals

کس طرح در آئیدہ عصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو تسبیح کرتی ہیں اس کا صحیح اور یقینی علم نہیں۔ پھر خود یہ احساسات جو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جاسکتے ہیں عام تجربہ میں اس قدر مدہم اور ضعیف ہوتے ہیں کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو کبھی تسدیق نفسیات میں کوئی یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناختہ دراصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اختصار کی تحقیق کے طریقہ کے اختصار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص انکھیں بند کر کے بھولے میں بیٹھ جائے اور جھولے کو چکر دیا جائے تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھولا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر خود کراٹھا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار مٹا دی جائے تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھا رہا ہے۔ اگر وہ موٹر کار میں اسی طرح انکھیں بند کر کے بیٹھ جائے تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ محسوس ہی درتک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہی اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موٹر کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختباری شہادت ہے جس کی بنا پر ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بواذا نقذ یا لمس اور حرارت کے اتصالات کی تحلیل کرنا یا شمی

ذوقی، المسی اور حرارتی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔ گزشتہ تحلیل ان احساسات اور تہجات کی نفسیاتی اور عضویاتی اہمیت کی توضیح کے لئے کافی ہے جو نام نہاد مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان تہجات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو مشابہ تہجات

میں ان انتہائی آلات کے جائے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو نتیجہ ہوتے ہیں، اور جو ایک مستطی میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس ہیں۔ دوسرا تفرق ان غیر مشابہہ بیجاات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی آلہ پر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، اغلباً شامہ میں، اور شاید ذائقہ میں۔ پھر یہ تفرقات باہم مختلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترین مرئیت کے رقبہ کا ہر ایک محروط نہ صرف بلحاظ جائے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ نتیجہ ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متفاوت ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع و اختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جائے وقوع کا تفرق پیچیدار و غریبی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی بیجاات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآئندہ بیجاات، جو بلحاظانیت عضویاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہ احساسات نہ کہ محض بیجاات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گزشتہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے کہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر بیجاات کی بارش ہوتی ہے۔ ان بیجاات میں سے بعض تو صرف شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے، جو محض عضویاتی ہوتے ہیں کہ وہ نفسی لہریں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوا ہوں، مرکزی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر ایسی بیجاات کی کثیر تعداد مسترد ہوتی ہے۔ میرے کپڑے نہایت نرمی سے میرے جسم کے ساتھ مل کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کرسی پر بیٹھا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے، میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان بیجاات کے ساتھ

گرمی کے متعدد ہیجانات کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ میرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آرہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پرندوں کے چہچہانے کی آواز، خود میرے قلم کی آواز، وغیرہ۔ ان سب سے سمجھتی ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجانات کی اس فہرست میں سے شہمی ہیجانات کو بھی خارج نہ کرنا چاہئے، کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آرہی ہے۔ یہ تمام ہیجانات درآئیدہ اعصاب کے راستے سے آتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتسامات اور ان ارتسامات کے پیدا کردہ خیالات کا ایک متعین سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ (ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش یقین حاشیہ بنتا ہے) اور یہی اس عضویاتی لفظ زمین کا باعث ہوتے ہیں، جو گونیز شعوری ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حد و دوسے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہوا کرتا ہے۔ لفظ 'درد' یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا خطا کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح پہنچ کیا جائے، تو یہی آواز خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو بس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً پٹکی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے، مگر اعصاب کے جن سردوں کو درد پہنچ کرتا ہے، وہ ان سردوں سے مختلف، اور زیادہ گہرے ہوتے ہیں، جن کو ٹپس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی بخارج میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مراکز میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر درد و بس،

اور حرارت کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ امر قابل غور ہے کہ عمومی و معمول میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ بہت معتدل درد مثلاً زخموں کی خارش، یا آگ تاپنے میں باسٹوں کی ٹمٹاہٹ کسی طرح بھی ناگوار نہیں کہی جاسکتی +

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے، جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب و جوار تک محدود بھی نہیں ہوتے۔ ہڈیوں، پٹھوں، جوڑوں اور جسم کے اندر کے تمام آلات اسے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو عین ار قدمات نرم تک پہنچتے ہیں، وہ وہی ہوتے ہیں جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایک تندرست شخص جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوکا پیاسا، اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف حیوانات و مرغ ملک پہنچتے ہیں۔ ان حیوانات کے مجموعہ کو احساسیت عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے جو حیات فہمی کے ان ذیلی اجزاء کی نفس میں بہت اہمیت رکھتی ہے جن کو کیف جذبی اور مزاج کہتے ہیں، اور ان ہی اجزاء کو ہم نے شخصیت کی خصوصی بنا کہا تھا۔ لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت یا درد کا آغاز کما خوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس وجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ تکلیف وہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ بحال احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی انداز

۱۔ General sensibility

۲۔ Mood

۳۔ Temperament

بھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی جھلی سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور فاقہ زدگی کے حالات کے درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہ یہی حال پیاس کا ہے جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مکان بھوک اور پیاس اور ان کے ساتھ احشاء، آنکھوں، کانوں، سر، وغیرہ کا درد اور جلد میں یا اس کے نیچے کا درد یہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ اعصابی حالات ہیں جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

ارتسامات یا احوال شعور کی خوشگواریت یا ناخوشگواریت یعنی وہ جذبی رنگ آمیزی یا کیفیت جو ان کو خوشگوار یا ناگوار بناتی ہے، احساسات کی مقامات سمجھی جانی چاہئیں نہ کہ علیمہ اور تیسرے عناصر یہاں ان کی طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف اثرات پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت احساس یا ارتسام پر ایک خاص رنگ چڑھاتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت ایک حالت شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ خیالات لازماً استغنائی ہوتے ہیں۔ ایک خالص شیر شدہ رنگ موسیقی کی ایک سرعہ معتدل گرمی خاص خاص بوئیں یہ سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔ ان بوؤں کے علاوہ اور بوئیں، کرخت آوازیں، شدید درداؤں اور ناگوار یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری یا نقاشی کا ایک نادر نمونہ دیکھ کر جو خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر کسی پر کیف نغمہ کو سن کر

۱۔ Mucous membrane

۲۔ Pure saturated colour

یا کسی نادل کا آخری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر جو خاص حالت ہمارے ذہن کی
 ہوتی ہے اس میں کون کون سے مرکزی اور ذیلی عناصر ہوتے ہیں؟ اس
 سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے۔
 یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے،
 جو عرصہ دراز تک پے بہ پے پیدا ہوتے رہتے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے،
 کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں نکال سکتے، تو یہ ظاہر ہے،
 کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اکٹھے ہو جاتے
 ہیں، جن کے موزوں لزوم سے بھرپور اور مکمل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان
 میں سے بعض اتھناری ہوتے ہیں، اور خوشگوار، ناگوار، اکثر ان خیالات
 کے ساتھ متلازم ہوتی ہے، جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے
 ہیں، نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ بلبل کی نمونہ بدات خود خوشگوار اور
 مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی خوشگوار، اور مسرت آفرینی تمام تر خوشگوار
 اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ تبسم گل سے کسی کے
 دل کی مرجعائی ہوئی کلی تو کھل جاتی ہے، اور کسی کو روٹنا آتا ہے، (مصرعہ) ”کہ
 اس طرح ہنسنے کی خوشی کسی کی“۔ صبح کے وقت پھولوں کی بو، آم کے موسم
 میں کوئل کی کوک، چمن زار میں دو ب کا فرغ غلیں، اور اس کی بصارت
 افزا مینری، یہ سب چیزیں خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک
 ایک خاص جذبہ کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکب
 اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں احتضاری بھی ہوتے
 ہیں اور اتھناری بھی۔ لیکن زیادہ تر اتھناری ہوتے ہیں۔ یہی حال ناگوار،
 یا محکلف دہا احوال کا ہے۔ خون کی دردناک و ہشت کٹری، یا میڈلک
 سے بعضوں کی کراہت، سانپ کا ناقابل بیان خوف، یہ سب ان متلازمات
 کی جذبہ کیفیات کا نتیجہ ہیں، جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کامل صحت
 اور مکمل تندرستی کی فرحت، مانگی اور سوہمضم کی وجہ سے طبیعت کی بستی،
 یا اور اسی نوع کی اور باتیں، احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

تہجیات کثیرہ کے اثرات اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حس عضلی کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے، اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گویا حرکات کا درجہ قیام ہے۔ یہاں ہم کو اس عنوان یا فی سئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے تہجیات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد یا دیگر ارگرد کے اجزاء کی حرکات اور دباؤ سے پیدا ہوتا ہے، اور کتنا حصہ مفصل کی سطحات یا ان حصوں سے آنے والے تہجیات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے گڑھ کھاتے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خاندہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن تہجیات کی آخری صف، یعنی حصوں کے باہم رگڑ کھانے کو اعلیٰ ترین رتبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ باقی کے اسباب بالکل بے کار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے احضار ہی ارتقائات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عملی مہارت میں افعال کی ردک نظام اور ربط ضبط کے مقدمات (جن پر آئندہ کہیں بحث ہوگی) مبیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں اور ہاتھ کو ہوا میں حرکت دیں، تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات اور اس کے مقامات کو نہایت صحت کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کاغذ پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آہستہ آہستہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان دیکات کو محسوس کرنے کی

قابلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہے،
 کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے
 کے لئے توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔
 یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت یا مقام ایک
 معلومہ غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے، اور بالعموم ہمارے
 پیش نظر غایت ہوتی ہے، نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے
 حرکی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت
 مطالعہ باطن میں صرف کر دیں گے، تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی، اور یہ
 وقت بے کار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے
 رہتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی اس کے اپنے خانے میں
 حرکات کو شاذ ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی یا نزدیک
 بینی کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کتنی مرتبہ منقبض کرتے ہیں، لیکن
 ہماری توجہ کبھی ان حرکی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی، جو
 ان انقباضات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو
 متکلف اس طرف منعطف کرتے ہیں، تو ان کا وقوف بالکل واضح
 اور صاف ہو جاتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں، اگر مخصوص حواس کے در آئینہ اعصاب، اور
 اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب کے راستے سے دماغ
 پر تہیجیات کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے، ان میں سے بعض غالباً
 وہ جو غالب ہوتے ہیں، شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے
 ہیں۔ باقی کے تہیجیات، سخت شعوری عناصر کی صورت میں شعور کے
 حاشیے کو پر کرتے ہیں، ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں، وہ زیر
 شعوری رہتے ہیں۔ یہ عضوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں، لیکن
 نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ
 پر متعدد حرکی تہیجیات کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ

باب میں معلوم کریں گے، ان میں سے بعض تو مرکزی ارتسامات میں داخل ہو کر ان کو متغیر کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر زائد سے زائد حاشیہ پر ہوتے ہیں اور باقی (جو تعداد میں کافی زیادہ ہوتے ہیں اور اہمیت میں کچھ کم نہیں ہوتے) زیر شعوری رہ جاتے ہیں۔ ان ہی سے حیات جسمانی کی عضو یا قی صحت و سلامتی میں مدد ملتی ہے +

باب نهم ترکیب و لزوم

گزشتہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل کے آخری نفسیاتی نتائج احساسات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ ان احساسات میں مخصوص حواس کے احساسات اور احساسیت عامہ کے احساسات اور حرکی احساسات شامل ہیں، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا بہر ایک کے ساتھ غفلت گاریا ناگوار جذبہ کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اگر ان احساسات کی مزید عضو یاتی تحلیل کی جائے، تو یہ تیہجات میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً نارنجی رنگ اسی قسم کے عضو یاتی تیہجات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ عضو یاتی تیہجانات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے جلوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت غائی سے بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ ورنہ ان جلوں پر تو بڑے بڑے سخت اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ عضو یاتی تیہجانات تو کسی قسم کے کمزوری تغیر کی امواج ہوتے ہیں، اور احساسات شعوریں کے عناصر ہیں جو لمبا ظاہریت نفسی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ طبعی اجتماع نفسی یا شعوری حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

طبعی حالات اور شعور میں مذاشرک ماہیت ہے نہ قابل فکر و تاہل تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ جابجہ ہے کہ جو عضو یا قی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں وہ عضو یا قی بیجاناں کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس مجموعہ کے مستلزمات زیر شعور پی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ دہرہ کو ہے اور نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا قلیل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے میں اس قسم کے کم صحیح جملوں ہی کو استعمال کر چکا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں، لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں +

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احاسی عناصر کس طرح ل کر ارتسامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے، اور تلامذہ کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احاسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ نہ بھولنا چاہئے کہ شعور کا حال احاسی تجربے میں بھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لزومات پر غور کر لیں، اور اس طریقے کو واضح کر دیں، جس سے احساسات باہم ملتے ہیں + جب ہم اینٹ جیسی کسی کعب چیز کو دیکھتے ہیں جو ہمارے سامنے میز پر تین یا چار فٹ کے فاصلے پر رکھی ہے، تو ہم کو ایک معین ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شبکے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شبکیوں کے مجموعی بیجاناں ایک ارتسام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں، کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایٹھٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے وہ دائیں آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعی بیجاناں ایک ارتسام کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ ان ہی سے اس ارتسام میں کھوس پن یا مکانی عمق کی صفت پیدا ہوتی ہے، یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کوئی ری اسکوپ کی مدد سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اس آلے میں دو سطح تصاویر بوقت واحد دیکھی جاتی ہیں اس طرح کہ ایک تصویر دائیں آنکھ کے سامنے ہوتی ہے اور دوسری بائیں کے سامنے۔ لیکن یہ تصاویر ذرا مختلف تھوڑی سی نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ٹھوس یعنی ذی البعاد نظر نہ ملان میں نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری التباس ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تصاویر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے تب سبھی ٹھوس پن کا التباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف شبکیوں کی دو مختلف تصاویر سے جو بیجا نات پیدا ہوتے ہیں ان کا اجتماع ارتسام میں ٹھوس پن یا گہرائی کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی بیجا نات کا ہوتا ہے یا انفسیاتی عناصر کا؟ بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطہ افتراق شعوری حصہ میں ہوتا ہے یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد کر سکتا ہوں تو میرے لئے یہ نقطہ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے نفسیاتی حیثیت سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شبکیں کی دو تصاویر کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ میرے لئے ایک احساس ہے جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے تاہم میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اور لوگوں کا دعویٰ ہے کہ بصری ارتسامات کی دقیق و عین تحلیل سے دونوں شبکیوں کی تصاویر کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ان کے لئے نقطہ افتراق شعوری حصہ میں ہے۔ بہر صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع یہ کہیں بھی اور کسی طرح ہوتا ہو (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ اولیٰ مرکز ہی میں ہوتا ہو) ایک مرکب اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا بلکہ اس سے بالکل صاف اور معین ارتسام حاصل ہوتا ہے جس میں خارجیت فاصلہ اور

ٹھوس پن کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریافت کیا جائے، کہ اس اجتماع کے نفسی مال میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری ”کیوں“ کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی ”کیوں“ اور ”کس طرح“ کے متعلق ہم کو ذرا ماسا علم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعداد ارتعاش کی لہریں کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں، اور ایک مختلف تعداد ارتعاش کی لہریں سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب شبکیہ پر سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت واحد پڑتی ہیں، تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے جو ان دونوں اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ اور ٹھوس پن، یعنی مکان کے بعد ثالث کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عضو یاتی نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کہہ سکتے، کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی ہیں جو بصری ارتسام میں فاصلہ کی صفت یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک پستل رکھیں، اور پھر اس پستل اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحت نظر کے مرکز میں لائیں، تو ذرا ہی غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں جن کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات سے ہے جو آنکھوں یا آنکھوں کے حصوں کی بعض حرکات کے ساتھ متعلق ہیں۔ عضویات نے ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکز میں لانے کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے آنکھوں میں کم پیش آنچا ہوتا ہے تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حساس ترین

حصے پر پڑے۔ دوم آنکھوں میں تو فیقی حرکات جن سے عدد کی پچھلی سطح کا خم متغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز کو غائباً نامکن ہے، اگرچہ عصبیاتی لحاظ سے یہ بالکل میسر نہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات شاید ہی شعور کے مرکز میں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں اور مرکزی شعور کی روشنی میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن اگر میری مندرجہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعیین میں تحت شعوری حاشئے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں اور یہ کہ ان اثرات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا دور فارغین کا وقت ضائع کیا +

تخصیر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکزی حصے میں دیکھتے ہیں، تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات جن کو شے، ہیا کرتے ہیں) کے علاوہ اور ان پر متبذد حرکی احساسات یعنی وہ احساسی معطیات ہوتے ہیں جو آنکھوں کی یا ان کے محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ موخر الذکر احساسات دونوں آنکھوں کے مشترک عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتسامات میں بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل و صورت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصوں پر دوڑاتے ہیں اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیق و اتجاہ ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالت بیداری میں ادھر ادھر کبھی اس چیز کو دیکھتے ہیں اور کبھی اس چیز کو تو ہم بندرج آگے بڑھتے ہیں اس میں حرکی ہیجاناں کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے جو ہر دم متغیر انفعیاطات کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل بھی بصارت کے ذریعے سے تعیین مقام میں سرعت اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +

لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بصری ارتسامات میں عمق کا عنصر جو

دو شبکیوں کے مجتمعہ بیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے، اتجاہ و انقباض کے حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ امتدادی سمت کا عنصر بھی جو ہر ایک شے کے مجموعی بیجانات سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم کے حرکی بیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب ہم اپنی ساحت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے ہیں، تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کر دے کہ ہم بیئرڈ کاکیل دیکھ رہے ہیں۔ اس میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں، اور ہماری آنکھیں براہِ ران کا تعاقب سبب کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں تو مدہم اور درندہ کی تحت شعوری حالت میں۔ ہماری تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کسے ہوتی ہے، گریہ ایک چیز ہے۔ گیند بصارت کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت کرتا ہے، تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دو گیند ایک ہی وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو دوسرے گیند کی حرکت کا بھی بصارت کسے حاشیہ میں تغیرات کی صورت میں علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جب چاہتے ہیں، اس گیند کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں، اور اس میں کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں، تو یہ بھی کر سکتے ہیں، کہ جب سفید اور سرخ گیند حرکت میں ہوں، تو ہم ان کو چھوڑ کر اس لفظ کی طرف توجہ کریں، جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر ساحت نظر کے حاشیے میں ہوتی ہیں، تو ہماری آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا سیلان اس قدر توی ہوتا ہے، کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں تک بصارت کو تعلق ہے، مرکز اور حاشیے کے تعلق کے متدرجی

تغیرات یا خود حاشیے کے اندر اضافی تغیرات یا دونوں قسموں کے تغیرات کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں +

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں جس میں حرکات کا نام بھی نہیں لکھیں ختم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گنبد پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گنبد تو مرکز میں آجاتا ہے اور سفید گنبد، میز کھیلنے کی بلکڑی وغیرہ اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی طرف مبذول ہوتی ہے، اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف پھیر جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے، اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی اجزاء و عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔

اس حاشیے میں سامنے کی دیوار پر ایک تصویر لٹکی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف بھیج جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک تادرینو نہ ہے، لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے حسن و قبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ پس مختلف تفصیل کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے، اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے، اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عام اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بصری میدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے، اور باقی کا میدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی طرف پھر جاتی ہیں، اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک غیر متغیر نظر کی طرف دیکھنے میں کبھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی امتدادی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے، جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلوبہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں ہمتہ معلوم ہوتا ہے، اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے، جو آنکھوں میں حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں احضاری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان ہیجانات میں ہوتی ہے، جو در آئندہ ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں البادئہ تلافی صورت ایک حد تک تبلیغ اور تلازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدتیں اُجالے اندر میرے کی تقسیم سائے، دہندہ لاپن، حاشیہ میں اشیا کی اضافی عدم وضاحت، ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف انشراح ہوتا ہے۔ بصری ہیجانات کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ احضاری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام قدر و قیمت ان کی اتحصاری قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مصور اپنی تصویر میں عمق یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلہ یا عمق کا عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصویر میں دکھایا گیا ہے، تمام تر احضاری نہیں، بلکہ تبلیغی ہے +

بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرض کر دو کہ ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹٹول رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً اپنے ہاتھ اور بازو کو اس طرح حرکت دیتے ہیں کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کر دو کہ ہم کو گردن پر کوئی چیز کا مٹی معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے، اور اس کاٹنے والی چیز کی نوعیت معلوم اور اس کو دفع کرنے کے لئے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین جہاں وہ مہیج کام کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے عمل نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران، یا کہنی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی بٹھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا، کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلدی اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی صحت کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب پھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بٹھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربات کا یہ ملازم بچپن ہی سے بہت کثیر الوقوع اور مستقل ہوتا ہے۔

بچہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی آنکھیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکات اور آنکھوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی دنوں میں ہاتھوں انگلیوں اور آنکھوں کی حرکات اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے تو اس کی وسیع حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع ہر جا ہوتے ہیں۔ لمسی تجربہ کے ساتھ فاصلہ کے اور اک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اس طرح ان اکتسابات اور قدیم بصری تجربات میں نئے اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ اذیاد عمر کے ساتھ ساتھ بصری اور لمسی تجربے کا لزوم بھی مستقل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بد قسمتی سے بالکل ظہنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ نفسی لزومات موروثی عضویاتی تطابق پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضویاتی تطابقات پر مبنی کہنے سے میری مراد یہ ہے کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضویاتی تطابقات ہوتے ہیں، اور زان بعد نفسی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ اس میں روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہا اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ میشتبہ ہے کہ شعوری تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالباً بہوت اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے ان عضویاتی اور

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی اور غزل و نصیب کی قابلیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی نمود کار مشین ہوتا ہے جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +

بچہ کے شکم کے حاشیے پر اگر کوئی تو یہی مہیج عمل کرتا ہے تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات ان کا اتجاہ اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں اور یہ اعمال شاید ان زیر شعوری رہبانات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو در آئندہ اعصاب کے راستے سے ادنی دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک بچہ اگرچہ چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے اور جب اس کی پھیلی اس شے کے ساتھ مس کرتی ہے تو بکڑنے کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے تاہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمسی تجربے کے نتائج میں کمالات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کچھ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر متعلق نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بند ہونے لگتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولدہ شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے جسکے کے حاشیہ پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُن عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ ہر صحیح مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابقتی حرکات، ان کا استیحاء اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید اُن ذہنی شعوری ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک جگہ ارجیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی پھیلی اس شے کے ساتھ مس کرتی ہے تو پکڑنے کا اضطراب تو بلاشبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعوران کے ساتھ بھی ہوتا ہے اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات دروابطہ قائم ہو جاتے ہیں۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ بچہ اُن نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

صورت میں منظم کرتا ہے، جو آلات حسن کے ادائل عمر کے استعمال، اور موروثی اضطرابات اسے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ شعوران سب معطیات کو ایک مرکب و منف وحدت میں جمع کرتا ہے؛ اس سوال کا جواب بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں، ایک نفسی بچے کا فرضی پتلا کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے، لیکن اس پتلے کو فرضی ثابت کر بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے، کہ متنوع اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی سیلان کا موضوعی پہلو ہو جو فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی سیلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے، اور نظام شمسی کی تولید میں بھی۔ طاؤس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی کھلی ہے، اور گل کے رنگ

لے جو محروم ابصارت اشخاص کل جراحی سے بصارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں، وہ نئے اکتساب کئے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت دہیا کرتے ہیں۔ اس عمل جراحی سے قبل جس کائنات کی تعبیر و تاویل تمام تر کس کی صورت میں جوتی تھی اب اسی کی تعبیر از سر نو بصارت کی صورت میں کرنی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اغیا کو آنکھوں کے متصل یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں، اور ٹھوس اجسام مثلاً کعب و مدور اشیاء مسطح نظر آتی ہیں، یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چپٹا ہی دکھائی دیتا ہے، لیکن ان غیر معمولی اور غیر طبعی مثالوں پر بہت زیادہ غما و غمی نہ کرنا چاہئے، اور نہ ان پر بہت زیادہ غم مینی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہم اتنا زیادہ توفیق کے آلات سے یہ امید نہیں رکھ سکتے، کہ وہ شعور کو طبعی ہیجانات مہیا کریں گے، اور آغا لیکہ وہ اس قدر مدت تک غیر متعل رہے ہیں عضوی جوابات کے سطلو بہیجانات جو کہ اس تمام عرصہ میں رُکے رہتے ہیں، اس لئے عضویاتی آلہ کا کچھ مدت تک خراب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلہ سے جو معطیات حاصل ہیں، ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی تعجب خیز نہیں، جن کو ایک تندرست بچہ وصول کرتا، (منصف)

دلو میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا، کہ شعور کی ترکیب کس طرح بغیر ایسے مافوق فطرت ایفوں کے ہو سکتی ہے، جو اس ترکیب کو پیدا کرنے والا ہے۔ ان کے لئے ایفوں یا فردی شخصیت اس ترکیب کا حاصل نہیں بلکہ اس کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی عمل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میلان کا حاصل سمجھتے ہیں، جو غیر عضوی فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم انتہائی ترکیب کو جو شعور کا باعث ہے، اس میلان کا نتیجہ سمجھ سکتے ہیں، جو تمام نفسی وجود کی کائنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جا رہے ہیں جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہیے، کہ سچے شعور نفسی معطیات کے وسیع و عریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم امتداد اور "خارجیت" یا "باہر پن" کہتے ہیں اس میں بھی اسی قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ ایک مستطیل پر بیجاات کی محض وصولی امتداد کے ادراک کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ ادبچی اور بیچی سریتوں کا فرق غالباً ایک مستطیل کے مختلف حصوں کے پیچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی شعوری عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اس طرح کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لمسی اور بصری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتہائی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جاسکتا تاہم میں پھر کہوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی دروز کا اصلی طریقہ اور اس کے مدارج اس وقت تک محض قیاسی ہیں، اور غالباً قیاسی ہی رہیں گے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ایجازاً بیان کریں گے جو ہمارے بصری تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دہلوزن شبکیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔ یہ لزوم غالباً زیر شعوری ہوتا ہے۔ دوسرا اور اسی وقت لزوم خود بصری احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شبکی

کے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو اکھوں کی اپنے غانے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ شکٹے کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو تنظیم بصری میدان کی ہوتی ہے اسی کے ہمرتیب اور ہمزمان وہ تنظیم ہے جو لمسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان لمسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض متقاطع لزوم ہوتے ہیں جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے لمسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صبیح الذہن افراد کسی صورت میں بھی بصری میدان اور لمسی میدان میں علیحدہ پیچیدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان مستمر لزوم ہوتے رہتے ہیں اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان میں جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور رد مزہ شعور کے تار دیو میں داخل ہوتے ہیں، ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ایک میدان سمی ہوتا ہے، ایک شے اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے جس میں جوارج کسر، اور پورے جسم کی حرکات ملزوم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل ناگہنی اہمیت ہے، تاہم یہ بھی کم و بیش قطعی طور پر بصارت اور لمس کے میدانوں کے ساتھ ملزوم ہوتے ہیں اور عملی تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں منسلک ہو جاتے ہیں جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ تلفل جو ایک طبعی اور عنریذی ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور اتحصاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے خود بصری اور تمام احضاری ہیچانات کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں القاشدہ اتحصاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی احتضاری بیجانانہ، اور وہ احساسات، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مراکز ہیں جن کے ارد گرد احتضاری عناصر جمع ہو کر اور زیادہ ملتف ترکیبی آلات کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزاء، اور احتضاری اور استحضاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم تحلیل سے شعور کے کثیر الالوان، لیکن موزوں و متناسب، مشجر کے بعض دھاگول کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ مشجر خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

باب دوم

حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی مقدمات و معطیات کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنا ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں مشکل ہی سے کوئی بات ایسی نکلی، جو اصولاً ان ریٹرہ دار جانوروں، یا مخصوص اعلیٰ درجہ کے ریٹرہ دار جانوروں پر قابل اطلاق نہ ہو، جن تک توجہ کو محدود رکھنا اس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا ہو گا کہ ہمارے تجربے میں بصری ارتسامات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام علمی تجربے کی تاویل بصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریٹرہ دار جانوروں کی آنکھوں کے شبکیے کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر یا اس تصویر کا کوئی حصہ اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ دیگر ریٹرہ دار جانوروں کے لئے

بھی سرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ پھر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو بوقت واحد، استعمال کرتے ہیں۔ جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں اللہ بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں، جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بصارت کے لزوات اور بصری میدان میں حرکات، اور ان حرکی احساسات کے لزوات، جو آنکھ کی اپنے خسانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے، وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ انہوں نے لئے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوجیہات آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے، کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے سوراخ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برخلاف کثیر الوجیہات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو عمل بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکئے کے احساسات کے ساتھ متعلق و متلازم ہو کر ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہوگا، کہ ہمارا معقول ترین

طریق تحقیق بھی ہماری جمالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت دارانہ اعتراف ہے کیڑوں کے شمی اور سعی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر قلیل ہیں کہ ہم کو ان کے شمی و سعی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں پھر ہم کو شہد کی مکھی کے لمبی اور دیگر محاسنی احساسات کے متعلق کیا واقفیت ہو سکتی ہے؟ اور اسی طرح اس مازک آلہ کے حرکی احساسات کس طرح ہمارے علم میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسنی حواس کے معطیات اور محاسنی حرکی احساسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب منقنوم ہو جاتے ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احساسات زیادہ تر نتیجہ ہوتے ہیں مفصل کی اپنے خانوں میں حرکت کا۔ ایک حد تک احساسات جلد کی نرم اور نازک کشیدگیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی مکھی میں جلد ایک خول نما زره ہے، جو مفصل پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات ٹنگی کے شکل کی زره کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفصل بھی ہمارے مفصل سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیاں ان احساسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سر اور بالعموم تمام جسم کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی مکھیوں میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی مکھیوں کا لمبی میدان ہمارے لمبی میدان سے تنہوڑا سا مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان اور ہمارے بصری میدان میں بعد المشرقین ہے، اور محاسنی میدان بالکل غائب ہے، اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ اس کیڑے کے محاسنی تجربے کی نوعیت ایک راز ہے، جس کو وہ اپنے آپ تک رکھتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی بھی کیوں نہ ہو، کہ زعم خود اس کو معلوم کر لے؟ اب اگر محاسنی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور اسی پر اسے نفسی قواء کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی مکھی کے لئے قواء

کی اس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، درنہائیکہ ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جا مل سکتے ہیں، اس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑہ جانوروں کی عادات اور فعلیتوں کے خارجی مطالعہ میں سستی نہ کرنی چاہیے، اور نہ اس مطالعہ میں محنت میں کمی کرنا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ چھوٹی بھی نہ کرنا چاہیے کہ ہم کو ان کی نفسیات کے متعلق مبہم ترین نفسیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑہ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک ان، یا کم از کم ان میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، ان کے متعلق اہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان کا احساسی تجربہ اور سمیلا احساسی تجربہ متحدہ الہائیت ہے، یعنی یہ کہ ان کے اور ہمارے اعلیٰ قوا، ایک ہی جیسے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس احساسی تجربے کی تفصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات اہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کون نسب کر سکتا ہے کہ کتے اور مرن میں شمی میدان ہمارے شمی میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ علیٰ اہلیت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے تجربے کئے ہیں کہ وہ اپنی قوت شامہ سے علما کس طرح استفادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے دھلوان پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھنڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چوٹے کے پتھر اگر کافی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ ان ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اس کتے کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا وہ کچھ اس طرح دافع ہوا تھا کہ وہ کتا اس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرتا تھا کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اس پر کوئی نشان بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اس کے پیچھے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد وہ صرف قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے، کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اس کی تمام کوششیں باقاعدہ ہیں، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ بارہ

قطع کرتا ہے جب اس نشان زدہ پتھر کو صرف میرے ہاتھ لگتے تھے تو اس کی
 بواہ وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔
 لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ
 پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو جلدی ہی پالیتا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس
 کی بو سونگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،
 کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر جھپٹتا ہے۔ ایک دفعہ تو
 میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو
 اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن دھاڑے بس سنٹ میں نیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،
 چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ معلوم
 اندھیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کثافت شامہ پر اس قدر توجہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ
 کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چوڑھی سے
 کسی پتھر کو لڑھکتا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ بھی لیتا، تو وہ نام زمین کو
 سونگھتا بھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی جھڑی سے
 کسی پتھر کو اس طرح لڑھکتا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے، تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا
 لاتا، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شمی الانسل احساسی عطیات
 احساسی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں نہیں
 رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خوش، کی آنکھیں اس طرح واقع ہوتی ہیں، کہ
 وہ دونوں اکر ہی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں۔ اس قسم کے حیوانات ایک آنکھ
 کے حساس ترین رقبہ، یعنی زرد نقطہ، پر جو تصویر اتر رہی ہے، اس سے
 مرکزی ارتعاش کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے
 اسی رقبہ پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔
 ظاہر ہے، کہ فاصلے کے ادراک میں دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو شبکے کے حیوانات اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی حیوانات کے لڑم سے معلوم کرتے ہیں یعنی اسی طرح وہ نقص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے، جس کی ایک آنکھ ضایع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انہی کی اضافی جسامت، ان کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزاء اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت نہیں ہوتی۔ یہ سچی یعنی ہے کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرضی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونگ اڑتا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال سفید بہت ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی نگلی پر بٹھا کر کسی کھٹی کے اتنے قریب لے جائیں، کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کبھی حملہ نہیں کرتی، تاوقتیکہ اس کی دونوں آنکھیں اس کھٹی پر مجتمع نہیں ہو جائیں۔ اب اس کی زبان پھری سے نکلتی ہے، اور اس کھٹی کو لیتی ہوئی منہ میں دھس ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی معطیات کا لڑم، اور عضلی فعل کے لئے حرکی حیوانات کا تھاتی، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی جہازت بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کیونکہ باروں کے کیونکہ صبح کے وقت اڑتے ہیں، تو عجیب تماشہ ہوتا ہے فضا میں ان کا تلا بازی، کھانا، یکدم سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان کے گرد چکر کاٹنا، اور کبھی دور نکل جانا، ایک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا یہ تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کا تعاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں مچھلی تھی۔ جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے مچھلی کو چھوڑ دیا۔ اب تعاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پر سپیٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور ابھی وہ مچھلی فضا ہی میں تھی، کہ اس کو جالیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اڑنا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سید

مفسر نے لنگاسٹر نے امریکن نیچرلسٹ کے مارچ ۱۸۸۷ء کے پرچہ میں یہ بیان کیا ہے :-

”ایک اسی خود باز نے ایک مچھلی پر چھٹپا مارا اور اس کو پنجوں میں پکڑ کر وہاں بلند ہو گیا، اور اپنے گھر کی راہ لے لاسٹ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک سیاہ جانور تھا، جس میں یہ غزوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر سے نیچے کی طرف گرا اور اس بلند کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس باز نے اس مچھلی کو چھوڑ دیا اور خوف زدہ ہو کر ایک مچھلی پیچھے اڑی، جس کو اس پرندہ پر جسم آتا تھا۔ اس باز کو چوٹ نہ لگی تھی، بلکہ وہ پھر جی سے اڑتا ہوا اس کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب پرندے نے اس مچھلی کو سمندر تک پہنچنے سے قبل ہی فضا میں جالیا۔ اس کے بعد اس نے نہایت نفاس کے ساتھ ایک لہری اور پردوں کو اکثر کرا اپنے شکار سمیت فضا میں نصف میل بلند ہو گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے سر کو موڑ کر اس مچھلی میں سے ایک لقمہ لیا، اور اس کو پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ لقمہ طق سے اڑ گیا، تو اس نے اپنے پردوں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس مچھلی کے پیچھے گرایا، اور پھر اس کو فضا ہی میں پکڑ لیا، اور اونچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی عمل کو دہرایا، اور یہاں تک کہ پوری مچھلی اس کے پیٹ میں پہنچ گئی۔“

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت مہارتی حرکات کا ایک عمدہ نمونہ ہوتی ہے۔ موسم گرما میں شام کے وقت کبھی اباہیلوں کو اڑتے ہوئے دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالت پرواز ہی میں ان کا لقمہ بتتے جاتے ہیں، اور خوب یہ ہے کہ ان کو پکڑنے کے لئے یہ انہی پرواز کو نست نہیں کرتیں۔ چڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے دن ہوتے ہیں کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے کتے کو ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہنچا، تو اس نے جیب سے ایک گیند

نکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور منہ میں پکڑ لیا مجھے اس تماشہ میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھار رہا تھا، اور معلوم تھا، کہ یہ جہارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب جنگلی جانوروں کی طبعی جہارت ہو، یا پالتو جانوروں کی وہ جہارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے بھرتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر کم کو تعجب نہیں ہوتا، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ جہارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے، کہ جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ جہارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو مورفی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم فعلیتوں کا صدور ایک تخلقی خود کار آلہ کی بناء پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خود کار مشین کی سہولت عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی مشین کچھ دیر چل لینے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی جہارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہوتا ہے جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعلیت کو کال اور مکمل طور پر خود کار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو یاد دہانی کے لئے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھائے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس محلوں میں جانا چاہیگا کہ مشق دہرین سے جہارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ ایک خود کار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکتی آلہ کے مضبوط کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کال مکمل طور پر خود کار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہیے، کہ یہ خود کار مشین ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہین نشیں کر لینا چاہئے، کہ خود کار مشین اور خود کار دولوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں خود کار مشین کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر ہم خود تحریکی پر زور دیں تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو ذی شعور خود کار مشینیں ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن اگر مشینیں پر زور دیں تو خود کار کے نقصان میں ”مشین کا سایکسٹا“ شامل ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار مشینیں نہیں کہتا۔ ان دولوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا میرا کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں خود کار مشین، اور خود کار دولوں کے معنوں میں ”مشین کا سایکسٹا“ شامل سمجھونگا۔ چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نو زائیدہ مرئی کے چوزے کو ایک نہضی سی، خود کار مشین کہوں گا۔ اس سے میری مراد یہ ہوگی، کہ یہ ایک عضوی آلہ کی وجہ سے بعض ہیانات کا اسی طرح جواب دیتا ہے، جیسے کہ ایک صحیح الصناعت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے۔ ”خود کاریت“ کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا۔ ہو سکتا ہے، کہ شعور ایک قسمی فعل کے ساتھ موجد ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ پرہیزمانی کرتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک چارنی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی میں، اور اس کے حکم کے مطابق ہوتی ہے۔

تکمیل، ہمارے لئے دو شرائط ضروری ہیں:۔ (۱) احاسی معطیات کا نازک لزوم اور (۲) حرکی ہیانات، یا عضوی انضاط، کا تطابق۔ اس تطابق کی نزاکت احاسی معطیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہوتی ہے۔ اس قسم کے تطابق کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی

تار نوازی وغیرہ میں ملتی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرف انگلیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہوتے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں جن کو ہم دھڑکے بڑے بڑے اور موٹے موٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے، ایکسٹریکٹ کرنے والے اور ورکش کرنے والے مچھلی کے شکاری، تیر انداز، اور بندوق کے دفعتی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے وجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوق کی کوئٹے ہیں۔ اگر بدن ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو تو بندوق کی مہری کے لیے ایچ سے بھی کم کے انحراف سے گولی بدن سے چھ ایچ ہٹ کر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ یہ بندوقی زمین پر او نہ صاف پڑا ہے، اپنی زمین پر بھی ہے اور بندوق کو بیچ میں سے پھوٹنے لیا ہے۔ اگر بندوق کی مہری کے لیے وہیں یا بائیں طرف کو مٹتی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آدھا، یعنی ۱/۲ ایچ کا انحراف ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے اور یہ ایک سیرم کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ سیرم اگلے بازو یعنی کہنی سے کلائی تک کے حصے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کندھے کا گرد و واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبت خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلائی کی نسبت بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کمنا سبالغہ ہو گا کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر ۱/۲ ایچ لپس تو ۱/۲ ایچ تک تو ضرور مضبوط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تطابق کی صرف صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ کس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ صحت ہے جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تلوار سے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے۔ حریف اس پر تار توڑ دار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا دار خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

صرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے، یا جواب دینے کے لئے تیار کرے، اور تیاری بازو وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے یعنی یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھڑکھیل رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے، ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور، اس گیند کے اس کے ہیٹ تک پہنچنے کے درمیان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے۔ حیوانات میں یعنی حال اس کتے کا ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت جا پکڑتا ہے۔

تلوار سے کرکٹ کھیلنے والے کی حالت سے مکمل مہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فعل کے ابتدائی مراحل اتقائی بن جاتے ہیں، جس کے اثرات کا مقابلہ مہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزو قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جونہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چونکا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک پہنچتے پہنچتے کوئی اور صورت اختیار کرے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تلوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے نازا جاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جس شخص نے تلوار چلانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے وار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے، یا دو مرغے لڑتے ہیں، تب بھی یعنی یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں ہدایت کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی تطابق کے نقد نتائج شعور میں نہیں آجائے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہیجانات (جو اکثر کثیر التعداد ہوتے ہیں) کا تطابق اس قدر نازک ہوتا ہے، یہ تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفصیل کی، تفصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ و نادر کی مثال ہو، اور اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کرتے وقت وہ کن عضلات کو منضبط کرتا ہے۔ مجھے کہ تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کے بغیر اس سوال کا صحیح جواب دے گا۔ اس کو خود معلوم نہیں، کہ یہ عضلات انقباض کلائی میں ہوتا ہے، اگلے بازو میں یا پچھلے بازو میں، یا کندھے میں، حالانکہ وہ اس عضلانی انقباض کے نقد نتائج کو شعور آیا سخت شعور استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال نہ آئیگا، کہ یہ انقباض کندھے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ غفلت مند ہے، اور صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہوا ہے، تو وہ یقیناً یہ جواب دے گا کہ ”مجھے کو بندوبست کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی تفصیل میرے علم میں نہیں آتی“۔ لیکن اگرچہ علمی تجربہ میں ہم کو ان تفصیلات کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفصیلات نقد مجموعی نتائج کے عام انقباض میں محنت پیدا کرتی ہیں یہ کام نفسیات کا ہے کہ اس ظاہری استبعاد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رمت ہے، کہ اس کو تمام تفصیلات سے واسطہ نہیں پڑتا۔ جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ رویے زمین کا کوئی ماہر عضویات ان عضلات میں سے سوا ہم عضلات کی فعالیت کی اضافی شدت کا صحیح اندازہ پیش کر سکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہونے کی بجائے چلتا ہے، اور دوڑتا ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں بہت مارتا ہے، تو بعضی فعلیتوں کا جو سلسلہ اس میں

مثال ہوتا ہے، اس کی شدت درج شدتوں کی تحلیل ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے، پھرنے، سے زیادہ آسان اور کون سا عمل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام باریک اور نازک تفصیل عضویاتی نظامی کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج، یا مجموعات نظامات کے بحیثیت مجموعی، معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی ہیجانات مل کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ باز ہی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوبست کی تہری اور ہدف ایک نقطہ بنیاد میں ہو جائے۔ جب وہ آزمائش، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گرنے جائے۔ حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہدف کے سامنے پستول لے کر کھڑے ہو جاؤ۔ ہدف کو بخوبی دیکھو تو آنکھیں بند کر لو، پستول اٹھاؤ، اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شست کی اضافی صحت پر خود تعجب ہو گا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہو گا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح کر لیا ہے۔ یہ صحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔

یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا ہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب مہارت کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ مہارت پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی عملی مثال سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا نہیں ہوتی۔ کسی مہارتی حرکت کو صادر کرتے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقہ کو بیان کرتے بھی ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم ایک بچے کو بلیڈ کھیلنا سکھار رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات نہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ وہ اپنی گیند کو فوراً زور سے اس مقام پر ایسا مار دے کہ یہ سب گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے، وہ کوشش کرتا ہے، اور ناکام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناکامی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ تم نے اپنی گیند کو بہت زور سے مارا، اور یہ گیند سرخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سہی و خطا سے وہ اس مہارت کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی توجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر تھی، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر، ان حرکی انضباطات کو بحیثیت حرکی انضباطات کے بیان کرنا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعور می میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات و مشاہدات سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس نہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ عادت شعور

کے حاشے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفسیاتی تحلیل کی غرض سے مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

جو حرکی انضباطات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے اُن کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، اُن کی بہترین مثال گانے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک سر نکالتے ہیں یا کچھ گاتے ہیں۔ شروع میں تو اس سر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اونچی ہوتی ہے، کبھی نیچی۔ کبھی بھاری ہوتی ہے، کبھی ہلکی۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ سچے اس سر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو موسیقی سے دلچسپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ خیمہ کی آلہ پر قابو پالیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ کر صحیح صحیح اور بلا وقت حرکی انضباطات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انضباطات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے۔ اس سے میرا مطلب یہی ہے، کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں تو مطبوعہ علامات کو دیکھ کر گانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابلِ توجیہ رہ جاتا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے، کہ میں بذاتِ خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر میں کسی دکان پر نئے کپڑوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو اُن حرکی انضباطات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو ان کے گانے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے، جس کو میں گانا نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف دہ احساس محسوس کرتا ہوں جس سر کو میں نکال سکتا ہوں، اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرکی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفسیات کے لئے تو شعور کا ایک ناقابلِ تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

یہ جنرہ کے مختلف حصوں سے آنے والے حیوانات کی کثیر تعداد کا نقشہ نتیجہ ہے۔
 دیکھ کر گمانے میں ہمارت کے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض ان
 بصری احساسات کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے
 آنے والے حیوانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ہی حرکی احساسات کا
 ان سمعی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ
 ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل بالکل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات
 تنفس، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات ذہن کے مقام کے ساتھ ساتھ
 ہوتے ہیں، ان کی جنری اور سمعی احساسات کے ساتھ نازک لزوم کی ضرورت
 ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ ان کے علاوہ مزید ماتحتی لزومات
 بھی ہوتے ہیں۔

میں نے ہمارت کے متعلق اس تفصیلی بحث صرف اس لئے
 کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی
 تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں
 ملتی ہیں۔ پھر انسانی ہمارت کی اس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق
 تشریح کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق یہ ضروری
 ہے، کہ نفسیات ہمارت کا مطالعہ اس ذہن کے تعلق سے کیا جائے
 جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم معلوم کر سکیں، کہ حیوانات
 میں اس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام
 نہ ہو گا، کہ کتا، باق، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل ہمارت
 کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اس طریقہ کے حامل ہے، جس سے انسان
 اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے
 بیانات اور تشریحات سے مستمع ہو سکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت
 یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص کہنے کو نیا کرتے محض بیان کرتے،
 یا تشریح کرتے، سے نہیں سکتا۔ حیوانات پہلے تو سمجھ کر اور دیگر جذبی
 تاثرات کی تسبیح کی اندرونی تحریکات پر مبنی کرتے ہیں۔ ثانیاً والدین کی

رہنمائی پر، اور نشانِ اس چیز پر جس کو روایات کہتے ہیں، جس سے ہر ایک قبیلہ میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات گلے، یا غول بنا کر رہتے ہیں، وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طرق عمل کی تقلید کی وجہ سے وہ بھی اس خاص طریقہ سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں لیکن مہارت کا کتاب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں ان فعلیتوں کی سرودی تکمیل کا ہم سنی ہے، جو ایک موروثی قابلیت پر موقوف ہوئی ہیں۔ اس تکمیل میں احساسی معطیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی معطیات میں ایک طرف تو بصری، سمعی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف حرکی قسم کے۔ پھر یہ تکمیل ان حرکی احساسات کے بغیر ناقابلِ توجہ نہیں، جو شعوری تجربے کے میدان میں، اگرچہ صرف ذیلی صورت میں داخل ہوتے ہیں۔

مہارت اور اس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مہارت ایک دفعہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے متنوع اور متغیر شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ استعمال عملاً اس زندگی کی ضروریات و اذیتوں کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔ زیادہ عظیمند حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی مزید ترقی کا سبب بنتا ہے، اور اس میں کام آتا ہے۔ آئندہ ابواب میں عوارض حالات اور ماحول زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور بحث پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ بہتر قسم کے احساسی معطیات کو کام میں لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے ان میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اس طرح وہ حیوان اپنی حیاتی فعلیتوں کو بروکار لا سکتے ہیں، اور ایک مرکب و متنوع ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہئے، کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت، اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت میں حیوانات کو، بعض حیثیتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں ہو کی جس اس قدر نازک ہوئی ہے، کہ وہ اس سے وہ کام لیتے ہیں جس کو انسان اس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا۔ میرے نزدیک یہ بالکل غیر محتمل نہیں، کہ ہوا میں پرندوں کی تیز پروازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تیز پیدا کی ہے، جو زمین پرست جانوروں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس مسئلہ کا ایک بہت اہم جز ہے، جس میں محض اور خالص جدت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری مراد پرندوں کے نقل و مقام سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے، کہ حرکات کی سمت کی تیز اہمیت بہت منہزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، مہذب و متہذبن لوگ اس احساسی ساز و سامان سے مستفید نہیں ہوتے، جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکانی اور ادراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی خلقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان خلقی قابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان قابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے، جو ہٹاک کے محروم بنے کار کو رکھا ہے۔ یہ محروم جھپٹی کی بھول بھلیاں، اور نصف دائری نایوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر مہیا ہوئے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منظم و لازم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں، کہ ہم، بہت سے بہت، اس کا ایک حصہ لا سا خاکہ قائم کر سکتے ہیں۔

باب یازم

خود کاریٹ اور نصرت

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، آنکھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی اجزا سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو شخاع اور دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راستے ہیں جن کے ذریعہ ہيچانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں۔ یہ ہيچانات ان عصبی مراکز میں کسراپی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اور تسم کے ہيچانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ عضلات، یا غدود میں منتقل ہوتے ہیں۔ ان اعصاب کو برآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہيچانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدود میں سے ریزش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیر التعداد و مشاہدوں اور

Automatism and Control ۱۵

Afferent nerves ۱۶

Efferent nerves ۱۷

اقتدارات کی بناء پر تعین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں حیوانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا، بلکہ یہ کسراتی اضطراب و داغ یا اس کے کسی حصہ میں پہنچتا ہے تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

ساختوں کا جو مجموعہ (۱) درآئندہ عصب، معدہ احساسی خاتمہ کے (۲)، عصبی مرکز، اور (۳) برآئندہ عصب، معدہ اس کے حرکی، یا کسی اور قسم کے، خاتمہ کے پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو عصبی قوس کہتے ہیں اس میں فعلیت ایک ٹھہرچے کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآئندہ عصب کے احساسی سرے پر عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے نتیجہ کو جواب کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کم و بیش متعین ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر التعداد عضلات کا متوازن فعل نتیجہ اموجا چاہئے، اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ حیوانات پہنچیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر متعین ہو درآئندہ حیوانات کی وجہ سے جو برآئندہ حیوانات پیدا ہو رہے ہیں ان کا اندرج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے، ہوتا ہے۔ اس کو تطابق کہتے ہیں بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی پر بحث کرنا ہے۔ لیکن ہماری یہ تمام بحث خاک کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا عضویاتی پہلو غیر اہم اور اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نفسیات کی حدود

Nervous are ۱

Stimulus ۲

Response ۳

Coordination ۴

Control ۵

سے خارج، اگرچہ اس کے قریب قریب ہے پھر نسبتی سے عضویاتی اعمال، اور احوال شعور، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، کے تعلقات اس وقت تک دھندلے، اور زیادہ تر قسماً ہی ہیں۔ میں صرف اس قیاس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک عقل ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ عصبی مراکز میں ایک مورثی عصبی ساخت اس تطابق کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر حیوانات کے متطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی مکمل ہوتے ہیں، پیدائش کے بعد بہت جلد مکمل ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ قسم کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسنے، اور نگلنے کے بہت زیادہ لطیف حرکیاتی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر یقین کے ساتھ دوڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگرچہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تھوڑی سی انگلی کو مضبوطی سے خنطوم کر لے، وہ لمحہ تک ٹکا رہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی چھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے درد کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے لگنی حرکات، ان سب میں کم و بیش تطابق موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، ہوانڈے ہی میں بہت زیادہ ترنی پا چکے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا مورثی تطابق بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک چوزے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، مونیہ کی ہوا سے بچایا جائے اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی ڈرنا

شروع کر دیتا ہے، اور انڈے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت
 کے ساتھ ٹھونگ اڑتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ کھی اس کے سامنے رکھی
 جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ اڑتا
 ہے۔ چھٹی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اور نگل جاتا ہے۔
 اگر اس چوزے کے سامنے ایک تھیلے برتن میں پانی رکھا جاتا
 ہے، تو اس کی طرف شاید ملتفت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں
 کسی چیز پر ٹھونگ اڑتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چوچ اپنی
 کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چوچ میں پانی کا ہیج ایک منتطابق
 جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔
 اب اس فعل، اور اسی قسم کے اور افعال، کے پھلے صدور کے وقت
 چوزہ ایک چھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہوگا۔ اگر یہ اس کو ذمی شعور
 خود کار مشین کہنا بہتر اور مناسب تر ہوگا، کیونکہ زیر بحث فعلیت کے
 صدور کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان
 سمنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فعلیت کو محض اپنی جاندار
 عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے، کیونکہ وہ ایک نہایت سببیت اور
 نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری کیونکہ
 کسی ایسی فعلیت کو زیر تصرف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی
 ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں نہ آئی ہو۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس قسم
 کی فعلیتوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آباد اجداد کو ہوا تھا، وہ اس
 چوزے کو درنہ میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متواتر تجربہ
 کے تہاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہوتی۔ پھر یہ غیر ضروری
 بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء
 پر واقعات کی نہایت آسانی سے توہم ہو سکتی ہے۔ مودنی صرف
 عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو ملطف فعلیتوں کے کرنے
 کے قابل بناتی ہے۔ ان ملطف فعلیتوں کا تعلق شروع سے کافی ہیج

ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت کے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولی بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مرغی، یا دیگر حیوانات کے بچوں کی ادائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ مرغی کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تمیز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اس کی توجہ کو کھینچتا ہے۔ لیکن یہ ان کے لئے کڑا یا بد مزہ ہوتا ہے۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارتے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔ آغاز اس سلسلہ کا توقف و تال سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کامل اغاض میں بدل ہو جاتا ہے۔ مرغی کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے پیر بوئی کو چوچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو شحوک کر ایک مضحکہ خیز طریقہ سے اپنی چوچ زمین پر رگڑتا ہے۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوٹا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا نک نہیں۔ یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن ان سے ان فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بد مزہ چسپندوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ چسپند بھی روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چوچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ منظر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی ان فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ مندرجہ ہیں، اور ان فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور نفسی بخش انتاج پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اُن مراکز کو، جن کا کام از خود تطابق پیدا کرتا ہے، اُن مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ متوقف ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشکیلی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے ^{سٹم}سٹمخاع ہوتا ہے، جو ریڑ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے ^{سٹم}سٹمخاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک ^{سٹم}سٹمخاع میں داخل ہونے سے قبل وہ شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیچھو کے درمیانی خط کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درآئندہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری، یعنی اگلی شاخ برآئندہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود ^{سٹم}سٹمخاع میں دائیں اور بائیں، دو حصے ہوتے ہیں، جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں:۔ پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جنگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جنگل اور عصبی خلا یا دونوں مل کر خاکستری مادہ بناتے ہیں۔ اس کو دراصل تطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے سے خالص اس تطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا ان کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوراک و غذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ یہ نانیاً اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طوئی حصے ہوتے ہیں، جو ^{سٹم}سٹمخاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جو کچھیلی طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس تخصیص کی وجہ ہم عنقریب بیان کرینگے۔ اس کو حصہ ہر می کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید مادہ بناتے ہیں۔ ثالثاً وہ پیکل میں، جن سے ^{سٹم}سٹمخاع کے دونوں حصے باہم ملتے ہیں۔

Spinal cord ۱۸

Grey matter ۱۹

Pyramidal tract ۲۰

White matter ۲۱

اوپر کی طرف جا کر یہ نخاع کھوڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے۔ یہ دماغ کا گویا سب سے پچلا حصہ ہے، جس کو نخاع ستیل کہتے ہیں۔ یہاں کبھی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ یہاں خاکستری مادے کی جسامت بڑی ہوتی ہے۔ حصہ ہر می ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف، اور بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ نخاع ستیل سے اوپر اور اس کے اور مخی نصف کرہ جات کے درمیان، عصبی مراکز کا ایک طنف سلسلہ ہوتا ہے، جس میں ریشے دار سفید مادے کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب کو ہم ”اونی دماغی مراکز“ کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اور نخاع ستیل میں وہ مراکز ہوتے ہیں، جن کو بصری عصب، اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق ہے، جو زبان، کام و ہن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو آنکھ، زبان، اور جبڑوں کے عضلات، اور جگر، پھیپھڑے، دل اور معدے کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب ل کر ان مراکز کے خاکستری مادے کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، فعلیتوں کے تطابق سے متعلق ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ نخاع کے تمام حصوں سے صعودی، یاد آئندہ، پہچانات کو وصول کرتا ہے، اس حصے کو ”درمیانی عصبی حصہ“ کہتے ہیں۔ دماغ کے ان اونی حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلتے ہوئے ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بار بار اشارہ کیا جا چکا ہے، اور جو حصہ ہر می کو مرکب کرتے ہیں۔

Medula oblongata لہ

Cerebral Hemispheres لہ

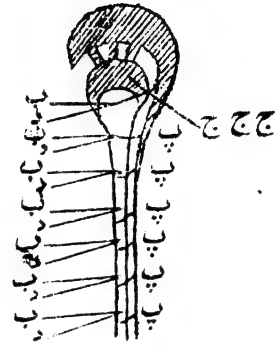
Lower brain centres لہ

Median posterior tract لہ

اعلیٰ ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ زمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی کیندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنیٰ دماغی مراکز سے ملے ہوتے ہیں، اور ان ادنیٰ مراکز میں مچھ کو بھی شامل سمجھنا چاہئے۔ ان کا قشر خاکستری مادے پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی نظایا کے جنگل سے بنتا ہے۔ یہ قشر مذکور الصدر حصہ ہر می سے براہ راست ملا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے، یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی قشر ان مراکز سے براہ راست جاملتا ہے، جو کھوپڑی کے ان اعصاب سے متعلق ہے جن کا وظیفہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام نخاع کے نخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہئے (۱) یہ ایک حد تک بانی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، (۲) اگرچہ احساسی اعصاب اور مخی قشر میں بظاہر کوئی بلاد اسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنیٰ دماغی مراکز کی دسلطنت سے ہوتا ہے، تاہم حصہ ہر می کے ذریعہ سے مخی قشر اور کھوپڑی اور نخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بناء پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جاسکتا ہے:۔ نخاع اور ادنیٰ دماغی مراکز تطابق کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے بیجا نات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات صرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ صرف حصہ ہر می کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے امپر

کے سرے پر مچی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ ہیں، اور حصہ ہر میسنجی کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہ حصہ انسان میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندریں

[ج۔ درآئندہ اعصاب۔ د۔ برآئندہ اعصاب
ج ج ج۔ اوئی دماغی مرکز اور مچی نصف
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا
حصہ ہے۔ دوسری طرف پب وہ ریشے ہیں
جن کے ذریعہ ہجانات مچی نصف کرہ جات سے
حصہ ہر می کے راستے، ان حرکی مراکز میں پہنچتے ہیں
جو دماغ کے نیچے سنجی میں واقع ہیں۔]



ن شکل ۱۱

یہ کم تر ترقی یافتہ ہوتا ہے، اور کتبہ میں اور بھی کم تر ترقی یافتہ، اور ادنیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ہر صورت میں مچی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور آلہ تطابق کے حرکی مراکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ ہوتا ہے۔

اب ہم مختصر اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قسم کی کہاں تک ثابت کرتا ہے۔ مینڈک مچی نصف کرہ جات کے نکال لئے جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر تک اس کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈک تمام معمولی اور ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک صحیح و سالم مینڈک انجام دیتا ہے۔ مچی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا۔ اگر اس مینڈک کے منہ میں خوراک رکھی جاتی ہے تو وہ اس کو کھاتا ہے،

بلکہ اگر کوئی کھلی اس کے قریب اڑتی ہے، تو اس کو بچہ کر نگل بھی دیتا ہے۔
 اگر اس کو پیٹھ کے بل اُلٹ دیا جائے، تو تھوڑی سی کشمکش کے بعد
 سیدھا ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو تہیج کیا جائے، تو رینگتا ہے، کودتا ہے اور
 نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے، تو یہ
 نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک، تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا
 کسی لکڑی یا کنارے، پر آ جاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر
 رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے میٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ
 تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ
 رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر
 ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ اگر
 اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور
 اس پہیج کا جواب نشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر
 لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خود کار مشین ہے، جس میں
 تطابق کی نہایت معین اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا
 ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے
 بالکل نا قابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک
 ہی مقام پر پڑے پڑے رہ جائے گا۔

مگر مرنے والے حیوانات میں نخ کی قطع و برید کے اثرات
 بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر
 تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل
 جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ
 وہ حج کے کائناتے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ
 اپنی طبعی وضع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے
 ہیں، جب انہیں چھیرا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد
 یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے یقینی کے ساتھ ادھر ادھر

پھر ناشروع کر دے، بعینہ اس طرح جیسے کہ بینڈک پانی میں ڈالے جانے کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ ایک کیوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکاوٹوں سے ہٹ کر چلتا ہے، لیکن ان رکاوٹوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز، کتا، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی سم جنس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو بحیثیت آوازوں کے، محسوس کر لیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں سرغمری کی طرف تو جہ نہیں کرتا اور سرغمری اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا اہمیت مجموعی یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں، کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد قطابت کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ پھر دودھ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن قطابت علی حالہ باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن تجربے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر ہم مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ برہمی کو وہ ذریعہ جس سے قطابت کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پس و پیش یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے، کہ اس تمام آلے میں نازک تصرفات ہونے ہیں، اور یہ کہ یہ موردی ہوتے ہیں۔ زمانہ حال میں نہایت قابل تدر عضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حرکتی مراکز کہا جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا پتا چلتا ہے یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے پیچ سے صرف عقلی کشیدگیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی پیچ متطابق حرکتی تعلیمات کا بھی باعث ہوتا ہے۔

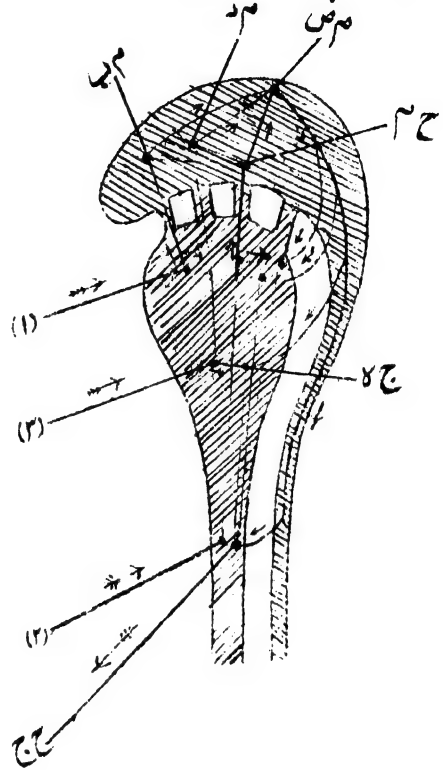
اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غالباً ایک ہی ریشے کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فعلیتوں کی تقویت، اور دوم ان فعلیتوں کی بروک تھام۔ یہ ایک مشکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ یہ دو کام تھام کس طرح ہوتی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی سرمد کار نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مرکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ نفسیات کا۔ لیکن ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہیے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے، جو حقیق ہو جائے، تو وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہوگا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نوزائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مرکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور قشر سے حصہ مہمی کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلازمی ریشے، یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے ختمات مرکز کو باہم ملائے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ نقشہ بھی واقعہ اس نفسیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازمہ حیالات کتابی ہوتا ہے، نہ کہ موردی۔

جس قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جو حیوان مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ شخص ایک خود کار مشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ ذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے اور غالباً کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہیگا۔ میں فرض کرونگا، کہ یہ غیر ذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کرونگا، کہ شعور مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے کو اختیار کرنے کی

وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ شعور کی ادنیٰ غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد ہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری مابعدی منظر ہے۔ لیکن، جیسا کہ بعد میں محسی باب سے واضح ہو گا، میں اس بات کا منکر نہیں، کہ تمام عصبی مراکز کی فعلیت سے وہ چیز دھندلی اور مدہم صورت میں پیدا ہوتی ہے، جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے، کہ یہ ہمارے نفسی شخصی کے اس حصے میں ہوتا ہے جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر میں فرض کرتا ہوں کہ ہم میں اور اگلے (ریپڈ وار) حیوانات میں شعور مخفی نصف کرہ جات کی فعلیت کو مشترک ہے۔

اب ہم کو پھر مرغی کے اس چوزے کی طرف عود کرنا چاہئے، جو کم و بیش از خود کسی سفید بدنہ چیز پر ٹھونک مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشگوار پا کر چند تجربوں کے بعد ٹھونک مارنے کی حرکی فعلیت کو روک لیتا ہے اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے، جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ محض ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر بادی النظر میں یہ لطف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ اس میں مخیلہ اور خامیوں کے ایک خامی یہ ہے، کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ لغو ہو گئی ہے۔ پہلی شکل (شکل ۱۱) کی طرح اس شکل (شکل ۱۲) میں بھی مخفی نصف کرہ جات ادنیٰ و ماعی مراکز سے علیحدہ دکھائے گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہر می بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ شکل اس تئیس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ از خود پیدا

ہونے والے تطابق کے آلے سے علیحدہ ہے۔ اس تمام عمل میں سب سے پہلے تو ایک بصری مہج وصول ہوتا ہے۔ اس سے ایک درآئندہ ہیجان



[۱- بصری مہج ۲- ٹھونگ مار کے کانچ۔

۳- ذوقی مہج۔ ح ج۔ حرکی جواب م پ۔

بصری مرکز م ذ۔ ذوقی مرکز ح م۔ حرکی شعور کا مرکز م ض۔ تصرف کا مرکز۔

ح ج ۴- حصہ ہری۔ مرکز تصرف کے ہیجانات

حصہ ہری کے ذریعہ نیچے کی طرف آتے، اہداتو

تطابق پیدا کرنے والے مرکز کی طرف جاتے ہیں

یا حرکی جواب کے شعاعی مرکز کی طرف یاد و نون

کی طرف [۱۲] شکل

پیدا ہونا ہے، جو ٹھونگ مارنے کی فعلیت کے تطابق کو پیدا کرنے والے مرکز میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اس فعل کے برآئندہ ہیجانات شعاع کے اس حصے سے خارج ہوتے ہیں، جس کو شکل میں نیچے کی طرف دکھایا گیا ہے۔ یہ تو اس مہج کا اولی نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک ثانوی نتیجہ بھی ہوتا ہے۔ یہ ہیجان صرف تطابق پیدا کرنے والے آلات ہی کو متحرک نہیں کرتا، بلکہ غالباً ان ریشوں کے ذریعہ جن کو "بصری اشعاع" کہتے ہیں انہی نصف کرہ جات کے بصری مرکز (م پ) میں بھی فعلیت پیدا

کرتا ہے۔ یہ سب تو بصری نتیجے کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا منسل
 صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآئندہ ریشے مستہیج ہوتے ہیں۔
 اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو شکل میں ”ٹھونگ مارنے کا بیج“ کہا
 گیا ہے۔ اس بیج سے جو پھیانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً
 دو نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اول تو یہ از خود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر
 براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ معنی مراکز میں فعلیت کا باعث
 ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور، یا ٹھونگ مارنے کے فعل شعور کے ساتھ
 متعلق ہوتے ہیں۔ اب غلبہ یہ ہے، کہ نصف کرہ جات میں پہلے ہی
 سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں سروروی
 اور منتقل روابط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت ہوتی ہے اور
 یہ حصہ ہر می کے ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا
 اس کو روک دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں محض نصف
 کرہ جات کے تین مراکز یکے بعد دیگرے مستہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز، بآ
 حرکی مراکز، اور مراکز تصرف یہاں ہم کو لازم ہے استہداد کرنا چاہئے، جو نفسانی حیثیت سے
 بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور و بآ
 اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متلزم ہیں، وہ بعد
 میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، جن میں کہ وہ پہلے مانع
 ہوئے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں آل خطوط سے ظاہر کرتے ہیں جو مآ
 ح م اور مراکز تصرف کو باہم لاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک
 بد مزہ اور کڑوی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے۔ یعنی یہ کہ بصری بیج اور ٹھونگ
 مارنے کے بیج کے فوراً بعد ایک ذوقی بیج ہوتا ہے۔ اس نئے بیج سے
 بھی دو پھیانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست از خود پیدا ہونے والے
 تطابق کے آئے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے محض نصف کرہ جات
 کے ذائقہ کے احساسی مراکز (مذ ذ) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا شل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصف کرہ جاتے یہ چاروں مراکز یعنی بصری مرکز ذوقی مرکز حرکی مرکز، اور مرکز تصرف، کا کسرائی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ ہو جاتے ہیں۔ مذہبی فعلیت کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا مذہب کا اثر مرکز تصرف پر یقیناً امتناعی ہوگا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں، کہ مرکز تصرف پر مباح اور حرام کے اثرات کچھ از دیادی ہوتے ہیں تب بھی مذہب کا شدید قوی امتناعی اثر غالب آتا ہے، اور وہ فعلیت رگ جاتی ہے۔

مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے، جس سے از خود پیدا ہونے والے مطابق کے آلے کو شایق قابو کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض شکلیں ہی سمجھنا چاہیے، اور ان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہیے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر کہ ان سے اس طریقے کی قسم کا علم ہوتا ہے، جس سے علم تشریح الاجرام کی رو سے، یا عضویاتی طور پر، یہ تصرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علم تشریح اجسام، عضویات، یا نفسیات، کے معلومہ و افعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جن سکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس فعل تک محدود رکھنا ہی بہتر ہوگا، جو از خود پیدا ہونے والے مطابق کے آلے، اور صرف اسی آلے کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹھونگ مارنے کا پہلا بل، جو بصری میسج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک اولی فعل اضطرابی ہے۔ مجھے خوبی علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ محلی فعلیت اضطرابی فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطرابی کی صورت میں تجویز کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہر اس فعل کو فعل اضطرابی کہا جائے، جس میں ایک عضوی دور شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور مقول ہے، لیکن

جس عقیدہ کی میں یہاں دکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق نعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو حیوانی خود کاریت سے تعلق ہے۔ اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ عمل کے درمیان امتیاز و فرق نمایاں ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے تطابق پیدا کرنے والے آلے کے خود کار اور تسری جو بات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہر اور مثال ہوتا ہے۔ اول ادنیٰ اضطرابی دور اور دوم اعلیٰ دور تصرف۔ جب فرد کی مدت عمر، اور خصوصاً اوایل عمر میں دور تصرف اعلیٰ الدولم ادنیٰ اضطرابی دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطرابی دور اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے، یہ کیفیت اضطراب کے، غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، اور بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رفع کیا جاسکتا ہے، اور تطابق آگے اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قائم ہوتی ہیں، اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو نباتی اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی تکمیل ہوتی ہے۔ اب فرض کر دو کہ ایک کبوتر ہے، جس میں یہ عادات قائم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے مخی نصف کرہ جات نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار آلہ پرانے کے تعلیمی اثرات تو باقی رہیں گے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فردیت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر اکتساب کی ہوئی عادات کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا متعین نہیں ہوتی، کہ مخی نصف کرہ جات ہی تصرف کے

واحد مراکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی ترویج صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے جس سے معلوم ہو کہ حیوانات محض نصف کرہ جات سے محروم کئے جانے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ کہ اب بھی ان کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ اب اگر ہم مریض کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کر لیں جو عمل جراحی سے تدریجی افاتہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن الحصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا سیکم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور میں بحال، اور ام ذمہ مراکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ دو پہلوئے رکھتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو درآئندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتباطات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگوار ی، یا ناگوار ی کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف ان احساسی مراکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو مل کر تصرف کے مراکز پر عمل کر رہے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ پھر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جاسکتا ہے، کہ خوشگوار۔ اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں لیکن بدستی سے یہ استعمال تشفی بخش نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو بھی کسی آئندہ باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہیں کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مراکز کی جذبی کیفیت سے متعین ہوتی ہے جو مل کر تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا دو پہلوؤں کے علاوہ کوئی اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں: — (۱) یہ علامت ہے، ان واقعات و حادثات کی جو درآئندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۲) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبہ کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے
اجتماع سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور
کے متنی کے تمام شعولات کو بیان کر دیا ہے؟ نفسیات کے مختلف مذاہب
ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق
احاسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تفسیر اور بالکل الگ پہلو بھی ہے۔
اس تفسیر سے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ
ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو مظاہر ارادے
کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احاسی عناصر میں تحویل
کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے
ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ
در اصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس
کی ایک ذہنی تصویر قائم کرنے میں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کر ڈالتے
ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے
کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت غامضی سے، اور غیبیہ
الطال کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم
مناسبت کو محسوس فعل کے عدم صدور سے ثابت کر لیا، اور کہے گا کہ وہ خود
اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احاسی عناصر اور حسی عناصر
سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی
نوعیت اس فعلیت کو پر روز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے
ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ
دلاؤں گا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست
تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ فکر کا لطف مال نہیں ہے، تو یہ ہماری
سیکیم کے مطابق نتیجہ ہو گا اس بات کا کہ خود مرکز تصرف کی فعلیت کے
ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔
یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و مالیکہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف کی عضویات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ دقیق طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کی کوشش کرینگے۔ عضویاتی حیثیت سے مراکز تصرف کی کسی وقت کی فعلیت معین ہوتی ہے۔ ان ہیجانات سے جو محی نصف کردہ جات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں، اور محی نصف کردہ جات کے مراکز کے کسراقی اضطرابات کسی ایک ہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ کسراقی اضطرابات وہ احساسی اور جذبی عناصر ہیں، جو لکڑی کے احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور جذبی عناصر ان کسراقی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کر دو کہ شعور کسی اہم جسمانی فعلیت کے نازک تصرف میں مصروف ہے۔ اب چونکہ کسی لمحہ شعور میں شعور کا مجموعی مشمول اس لمحہ کے تجربی ”مجہ“ کو مرکب کرتا ہے، اس لئے یہ ظاہر ہے، کہ یہ تجربی ”ہیں“ زیر بحث فعلیت کو زیر تصرف مانتا ہے۔ قسری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی حقیقت محض تماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال میں کہ تصرف ہو چکا ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض تماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ ان افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے، کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے مطابق رہنمائی کرے، سو اسے ان حالات کے جہاں خارجی پابندیاں اور مجبوریات مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث اچس کو ہم یہاں چھیڑ نہیں سکتے۔ میں تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ ہم آزادی کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے، آزادی کی ایک صورت تو یہ ہے، کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق تصرف کر کے میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں تو ان کے حدود سے تنجا ویز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے قابل غور صرف یہ بات ہے، کہ نفسیاتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا حرکی تصرف اس ملطف حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی ”مجہ“

کہتے ہیں، اور یہی ”مجھ“ اس تصرف کو معین کرتی ہے۔

تصرف کا ایک اور پہلو ہے، جو نفسیات کے لئے بہت اہم ہے۔
اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ
اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن
ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور
کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ بیج اور
ارتسام کے باب میں ہم کافی تفصیل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے
ہیں، جس سے ارتسامات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔
اب ارتسامات کو شعور کے مرکز میں لانے، اور ان کو وہاں قائم رکھنے
کے لئے تو بہت سے عضلات کے انقباض کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ
بلاشبہ انہیں معنوں میں صحت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جاسکتے ہیں،
جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک استعمال کیا ہے۔ فرض کرو،
کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز
میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفصیل انقباض ادنیٰ مراکز کا نتیجہ ہوتی ہے،
تاہم اس خاص چیز پر آنکھوں کو جانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا
شعوری مخفی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت
آرام کر سکیں، لیکن ہوئے ہیں، کہ تلازم کی وجہ سے اس مینار کی تصویر
یا اس کا خیال، مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھتے ہیں
کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس
طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو
بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں کر سکتے، جس قدر
آسانی سے اس کو بصورت ارتسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ جس
وقت کوئی خیال مرکز میں ہوا، اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت
غالب غلبیت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت ارتسام شعور کے
مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انقباضات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انقباضات کی وجہ سے آنکھیں اس طرح بن جائیں گے جیسا کہ وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کر بیٹھے، تاکہ اصلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا جمی نصف کرہ جات، جو اپنی خود کار مرکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعلیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ بالفاظ دیگر کیا وہ خود اپنے احساسی مرکز میں تصرف کے خیالات کے سیلان کو متغیر یا اس سیلان کی رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل ان معضلوں کو بخوبی ذہن نشین کر لینا چاہئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا از خود پیدا ہونے والی فعلیت کے آلہ کے تصرف پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف توجہ کرنے میں بھی تصرف ان حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لاسکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم جمی نصف کرہ جات کے احساسی مرکز کی دعائی رس کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید نہیں، کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزاء آلات، میں خون کی رسد کا نہایت نفاست کے ساتھ، از خود پیدا ہونے والے نظامی کے آلہ کی وسالت سے، بندوبست ہوتا ہے یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی ذہنی فعلیت، طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر ان خاص اوجہ بندی

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطہ نظر سے منظور کیا جاسکتا ہے، کہ مخفی تشریں بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ بات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعالیت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعالیت سے پیدا ہو رہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہو جائیں گے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت ہم نہیں پہنچی، جس سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہو۔

سوال دیا کا دیا ہی باقی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ جات خود اپنے احساسی مراکز کی فعالیت کو زیر تصرف لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطہ نظر سے غور کرنا شاید بہتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم تین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح دکھا رہے ہیں۔

۱	۲	۳
ا	ج	د
ب	ب	ج
ج	د	م

اب فرض کرو کہ شعور کی پہر کے پہلے لمحو کے مشمول کو ہم **ا** ج وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں تو پہلی اس لمحو کے ”مجھ“ کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحو کا **ا** ج وغیرہ دوسرے لمحو کے **ج** **د** وغیرہ (ان شرائط کے ماتحت، جن کو ہم پہلے کسی باب بیان کر آئی ہیں،

معیّن کرتا ہے، اور یہی ج **ب** د وغیرہ دوسرے لمحہ کا ”مجھ“ ہے۔ اسی طرح دوسرے لمحہ کا ج **ب** د وغیرہ تیسرے لمحہ کے **د** ج ص وغیرہ کو معین کرتا ہے۔ علیٰ مذاقیقاس لمحات شعور کے کسی معلومہ سلسلہ میں ہر اقبل کا لمحہ مابعد کے لمحہ کو معین کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر تجربہ ”ہیں“ وہ چیز ہے، جو خیالات کے تسلسل کو ہمیشہ اور مستقل معین کرتا ہے۔ جو نفسی ”میں“ مرکز تصرف کے ذریعہ جسم کی حرکی فعلیتوں پر اثر کرتا ہے، وہی ظاہری ریشوں کے ذریعہ احساسی مراکز پر اثر کرتا ہے، اور یہی احساسی مراکز خیالات کو پیدا کرنے میں کام آتے ہیں۔

لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کوئی ایسی طاقت ہے جو احساسی مراکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کو روک دے، ہمسارا مطلب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال، یا تخیل، غالب ہے، تو کیا کوئی ایسا آلہ موجود ہے، جو اس مرکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کی تخفیف کر دے جس کے کسرانی اضطرابات کو وہ خیال منظر میں ہے؟ اس وقت ہم اس سوال کا جواب عضویاتی نقطہ نظر سے نہیں دے سکتے اور نفسیاتی شہادت اس کی موافقت یا مخالفت میں قطعی نہیں۔ عضویاتی حقیقت سے زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی بیہوش قسم کی موجود نہیں جس سے یہ اتناغ یا اضافہ ناممکن ہو، اس میں کسی کو شبہ نہیں، کہ حرکی فعلیتوں کا اتناغ مراکز تصرف کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ مراکز راہ راست عضلی آلے پر عمل نہیں کرتے، بلکہ حرکی فعلیتوں میں از خود پیدا ہونے والے قطبوں کے ادنیٰ مراکز پر عمل کرتے ہیں اور ان کی وسالت سے ان فعلیتوں کا اتناغ ہوتا ہے یعنی یہ کہ بعضی مراکز اتناغ یا زودیا کا باعث ہوتے ہیں اسی لئے کوئی بیہوشی وجہ اس قیاس کو رد کرنے کی نہیں، کہ احساسی مراکز کی فعلیت کا اتناغ یا زودیا، ان مخصوص مراکز تصرف کا نتیجہ ہوتا ہے جو خاص اسی کام کے واسطے پیدا ہوئے ہیں عضویات دماغ کی موجودہ حالت میں ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔

نفسیاتی حقیقت سے شہادت قطعی نہیں ہم کو یہاں انعطاف یا انحراف توجہ کی وجہ سے شعوری شدت کی احتیاطی کمی یا زیادتی اور ازو یاد اتناغ

کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ احساسی مراکز کے زیر سمکت تصرف کی غیر موجودگی میں انعطاف، یا انحراف توجہ تمام تر متوف ہوگا اُن حصوں کے حرکی تصرف پر جن کے ذریعہ سے ارتسامات وصول ہوتے ہیں۔ ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں پاسکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ اُن مراکز پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ انہیں بوجہ احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں بھی ٹھوڑے ہی دنوں کا واقعہ ہے، کہ مجھ کو اتفاق سے ایک ایسے مقام پر کسی کا انتظار کرنا پڑا، جہاں میرے دائیں اور بائیں طرف تقریباً ساوی فاصلہ پر مینڈیج رہے تھے۔ اس مدت انتظار میں میں نے اپنی قابلیت توجہ پر کچھ تجربات کئے مجھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں سے صرف ایک کی طرف توجہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توجہ کرتا ہوں، تو دوسرا سیری توجہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں اُن کو لا کر مہجون مرکب بنا سکتا ہوں جب سیری توجہ کسی ایک کی طرف ہوتی تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب میں دونوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں مینڈوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرنے میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک مشتاق مغنی کچھ گاتے وقت کسی ایک سُر کا انتخاب کر کے، اس کو مرکز میں لاسکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی سُر میں اس منتخب سُر کا لازمہ بن جائیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے؟ یہاں یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکی تصرف کس طرح دو مختلف سروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ تو حسیات میں
 مہیجات وصول کرنے والے آلات کے حسیات کے علاوہ کچھ اور بھی
 ہوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر
 صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکل نظر انداز بھی نہیں
 کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ
 وہ اپنی حسیات، اور جسمانی اور روحانی الہم کی حسیت کو زیر تصرف لائے ہیں
 اور یہ، کہ شش و تمرین سے یہ تصرف بہتر کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر مخفی نفع
 کرہ جات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو از دیاد، یا امتناع پیدا
 کرتے ہیں تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف
 کس طرح ہوتا ہے۔

زیادہ احساس اور فقدان احساس ہنا طبیعت کے عام ترین تماشے
 ہیں۔ بعض صورتوں میں ہناطقی تسکین سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا
 ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتی ہے۔
 اسی طرح ہناطقی تسکین سے پیدا ہونے والے ادھام میں بعض مراکز میں،
 داخلی تسکین کی وجہ سے اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس
 تسکین سے پیدا ہونے والی تصاویر و تمثالات ارشادات کی وضاحت
 و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ حالت ہناطقی کے یہ مظاہر
 کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوتے ہوں، جن کی اس
 وقت تک توجیہ نہیں ہوئی، اور جو مخفی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں،
 ان کی فعلیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ
 ہو۔

Hyperaesthesia ۱۵

Anaesthesia ۱۶

Hallucinations ۱۷

اب ہم کو خود کاکیت اور تصرف کے متعلق ان تمام نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں، اور ان تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کئے ہیں، بالا اجمال بیان کر دینا چاہیے۔ خود کار فعلیتوں، اور اختیاری فعل میں جو فرق میں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے جو یکدم کہ میں فہمیش کی ہے اس کے مطابق خود کار فعلیتوں میں درآئندہ ہیجانات، قطعات پیدا کرنے والے مراکز، اور برآئندہ ہیجانات شامل ہوتے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کار مشین ہوتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل جیاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عرووی خطہ شامل ہوتا ہے جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوتے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کار آلہ کے ادنیٰ تطابقی مراکز کی فعلیت میں قوت، یا ضعف، کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ وہ احساسی مراکز متولف ہوتے ہیں، جن کی دینی فعلیت شعوری یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عرووی خطہ پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی ازادی، یا انتاعی، فعلیت کی نوعیت کو اس جذبہ کی کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اگلے ریڑہ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے مخی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصہ حرکی ہوتا ہے اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں بعض ماہرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کو اگرچہ اس وقت مخی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، یہ تشریح عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے، کہ بعض مخی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

کی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں اس قیاس کی بنا خلاصۃً نفسیاتی ہے۔ دعویٰ یہ ہے، کہ اگر مٹی فعلیت، اور اس کے ذہنی تشکلات کا تصرف حقیقی ہے، یعنی اگر مہیجیات وصول کرنے والے اجزاء پر سلسلہ حرکی تصرف توجہ کی جس قوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ توجہ کی کوئی اور قوت موجود ہے، تو یہ قوت لازماً ایک عودی خط، اور اس سے متعلق مراکز تصرف کے ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف مہیجیات کی تقویت یا تضعیف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مہیجیات اس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آئے چاہیں بس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بلکہ ہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ آخری قضیہ کھوت و توجہ کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر بدیہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کرو کہ ایک احساسی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمہ ہے۔ اس طرح کی حالت میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا ناخوشگوار، کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کرے گی، جو اس سے باہر تو ہے، لیکن بے تعلق نہیں لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کا باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعتراض میں یہ غیر مباح اعتراض شامل معلوم ہوتا ہے، کہ سرت، یا اہم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو زیر تصرف لاسکتا ہے۔ لہذا جو نفسیات کہ معصویات کے دوش بدوش چلنے کی کوشش کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی فاعل مرکز کا تصرف لازماً تقویٰ، یا تضعیفی مہیجیات کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور خارجی مرکز سے آئے گی۔

اس باب میں ہم نے اعلیٰ سے ریزہ جانوروں مثلاً چیونٹی یا شہد کی مکھی کی خود کاریت، یا تصرف کے تعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس عقیدے کے موید معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تعلق پیدا کرنے والے

آلے کے علاوہ ایک آلہ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں، تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بار آور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطہ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خانم پر اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب نہ ہوگا، کہ تصرف یہ حرکی ہو، یا توجہ کا رُوح کے اندر مجوزہ تصرف ہو، ہر صورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے، بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً نفسی حرکی فعلیتوں کا احساسی آلہ ہوتا ہے۔ پریشان پیشانی، ایک حد تک بند دانت، کسی قدر کا ہوا نفس، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حرکی تصرف ہی کے ساتھ نہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حرکی ارتسامات کی کار فرمائی کو اگرچہ اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم ”ترکیب و لزوم“ کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

باب دوازدہم

جہلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں، جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں ان اور اسی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جہلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

جن انڈوں سے یہ چوزے نکلے تھے، ان کو مرغی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دوپن دن قبل ہی نکال کر مشین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ ان سب سے پہلے ان کی بکڑنے اور نکلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ گھنٹے تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے انڈے کی سفیدی کے تین چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے پن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلد ہی ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونگ مار دی، پانچویں گھنٹے میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور فوراً بے ڈھنگے طریقے سے اس کو نکل گیا۔ دوسرے

نکڑے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں پڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ لگتے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔ اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس کو چوکیچ میں لے کر نکل گیا۔ ایک گھنٹے کے بعد میں نے پھر اندے کی سفیدی اور روٹی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگر بعض اوقات وہ اس کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی کوشش میں روٹی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چوکیچ میں پکڑ لیا۔ اس خاص چوزے کی فعالیت کے مشاہدات میرے نزدیک بمشکل ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا قطبیت پیدا ہوتی ہے۔ وقت کافی صحیح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کال نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو غذا دینے سے قبل عرصہ تک مشین کی دراز ہی میں رہنے دیا جائے، اور اس سے ان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں، اور اس کے بعد نکالا جائے، تو ان کے ٹھونگ مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔ ان کی فعالیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے پر میں نے ان کے سامنے ایک کھٹی چھوڑی۔ اکثروں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی، لیکن ان سے ایک جس کو میں اسود کہو، اس کا تعاقب کیا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پکڑ لیا، اور کھا گیا۔ گھنٹے ہی بھر کے بعد اس نے چوتھی کوشش میں ایک کھٹی اور پکڑ لی۔ اس کے بعد ایک اور کیڑے کو اس نے بارہویں کوشش میں پکڑ لیا، لیکن اس کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے کھیتوں کی طرف توجہ نہ کی، اگرچہ انہوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں، جس کو اسود نے محروم کیا تھا۔ جو بچے کے بعد میں بچے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی کھٹی چھوڑی جس کے پر تھوڑے تھوڑے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تعاقب کیا،

لیکن پھر ٹھیکر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے کہ کبھی کے پردوں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوز سے نے اس کا تعاقب کیا اور بہت کاوش کے بعد اس کو بچو مار کھٹا گیا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے کہ کسی چیز کو بچنے کی جہالت پیدا کرنے کے وقت مکمل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لئے کچھ وقت درکار ہوتی ہے۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا کہ بچے چوز سے ہر اس چھوٹی چیز پر ٹھونک مارتے تھے، جو ان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہوتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم چوتھائی لے کر اس کی آزمائش کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، یو یا سلائی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ گاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوز سے ان اخباروں کے مطبوعہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف، پر بار بار ٹھونکیں مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے باجرا، جوار اور مکئی تینوں چیزوں ملا کر ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونکے مارتے تھے۔ مکئی ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور باجرا سے کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نگلا جاسکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر کبھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے کہ دانوں پر۔ بسکدانہ میں خوراک کے پسنے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ باجرا ان کو مرغوب معلوم ہونے لگا، اور چونکہ دن وہ چن چن کر باجرا کھاتے تھے، ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز ہشلا کاغذ کے پرزوں، مٹیوں، مالائے دانوں، چونے کے ذروں، سگریٹ کی راکھ، پر ٹھونک مارتے تھے، لیکن ننگے میں وہ اس قدر بے پروا نہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز بلا تمیز

و تفریق نہ ہوتی تھی۔ وہ اکثر اپنے اور اپنے ساتھیوں کے بچوں پر ٹھونکنے مارنے لگے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونکنے لگتی تھیں۔ بن کا سیاہ سر دیا سلامی کا سر، چاقو کی نوک، سونے کی ہبہ، انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو مبذول دیتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونکنے مارنے لگے۔ چونچ سے ان کی پرتال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے پاس جانے دیتے تھے لیکن اسود دیاں بھی نہیں چوکتا تھا، میرے دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک ٹھونکتی ہوئی سکرٹ پر ٹھونک ماری، لیکن بعض اوقات دھوئیں کی بو کی وجہ سے وہ رک جاتے تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی چونچوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکھتے تھے جب سکرٹ پوری جل چکی اور راکھ ٹھنڈی ہو گئی، تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چونچ نے اس کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونک مارے بغیر اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

میں نے ان کو پانی دوسرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر بیس اور تیس گھنٹوں کے درمیان تھی۔ اب میں نے ایک تھیلے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے، اور باوجود اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چونچ پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے بچے پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اٹھائی، اور پینا شروع کیا۔ دوسرے چونچوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن ایک دفعہ اسود پاس کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کنارے کے قریب جلد دیکھا، اور اس پر ٹھونک ماری۔ اب اس نے بھی پینا شروع کیا معلوم آیا ہوتا تھا کہ چونچ میں پانی کے ہونے سے فوراً پینے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا بی رہا تھا، تو اور بھی آئے اور متحرک پانی

پرٹھوئیں ماری شروع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں، کہ بعد میں ان میں سے ایک پانی میں سے دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔ میں یہاں اپنے روزنامے کے ایک یاد دہانی سے نقل کر رہا ہوں۔ بلخ کے بچوں پر تجربات کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک بچے دوپہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ بکھونگا۔ دوسرا پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھوں گا۔

دوسرے دن بارہ بجے دوپہر کو میں نے ان کو مشین کی دراز سے نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا اتفاق ناقص تھا۔ اگر وہ کسی چیز کو چوبیس میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو پولا کر اگل دیے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دموں کے بل پیچھے کی طرف گرتے تھے، لیکن اب بہر حال قوی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز پر ٹھونگ مارنے لگے، جن پر ان کی نگاہ پڑتی تھی۔ لیکن ان کا نشانہ ٹھیک نہ لگتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک پتھلے برتن میں پانی رکھا۔ وہ اس میں سے کئی دفعہ گزرے، لیکن ایک دفعہ بھی انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی پس نے اب کی چوبیس زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے پالی پیا، اور بار بار پانی پرٹھوئیں اڑاتا رہا۔ دونوں انڈے کی سفیدی پرٹھوئیں مارنے لگے، اور تیسری پانچویں کوشش میں اس کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا مکمل بھی لیتے ہوں۔ اس کے بعد میں نے ان کو ان کے ٹوکے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دوپہر کو میں نے ان کو پھر باہر نکالا۔ وہ ادھر ادھر پھرتے پھرتے پانی کے پاس آئے۔ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے انڈے کی سفیدی پرٹھونگ ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ تھالی میں رکھا گیا تھا، لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے شام کو میں نے اب کو نہانے کے ٹب میں ڈال دیا، وہ تیرتا، اور نہایت

زور شور، اور جوش کے ساتھ پیر مارتا رہا۔ اور ساتھ ہی ساتھ بیٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے نب کا چکر لگایا، اور کناروں پر برابر ٹھگیں مارتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے برتن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بغیر کسی ترغیب و تحریض کے انٹسے کی سفیدی پر ٹھگیں ماریں، لیکن ان کو بغیر سنگے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین تزیں لڑھکا۔

شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا تطابق کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو نہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برابر بیٹ کرتا رہا۔ اس کے بعد اس نے تیرنا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھگیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیرنے کا تطابق پیدائش کے وقت چلنے کے تطابق کے مقابلے میں زیادہ کال ہوتا ہے۔

اگلے دن صبح کے نو بجے ب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوالے ننگے رہے۔ لیکن اسی اشار میں کبھی کبھی وہ اپنا سر بھی کھجالتے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پروں کو باطل اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ اور ٹھگیں کرتی ہیں۔ وہ بطنوں کے مسئلہ طریقے سے اپنی چونچوں کو اپنی دھبوں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رکھتے تھے۔ وہ کھڑے ہوئے، اپنے پروں کو ہلایا، اور نہایت بھونڈے طریقے سے بیٹھ گئے۔ اس سے معلوم ہوتا تھا کہ ان کا یہ تطابق ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پردار کھی جھوڑی۔ ب نے اس کا تعاقب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھگیں ماریں، لیکن بکڑ نہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اجنار کے نیچے گھس گئی۔ میں نے اس کو

وہاں سے نکالا، تو بے نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونکنیں لیاں۔
 لیکن اب گے یہ کبھی ایک سوراخ میں سے باہر نکل گئی۔ میں نے اس کو کھڑا
 کر پھر اس کے سامنے چھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین مرتبہ ٹھونکنیں مارنے کے
 بعد اس کو بچھا لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے
 بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور کبھی پکڑی۔ وہ
 دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براز پر ٹھونکنیں مارتے، اور بظاہر اس
 کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں،
 جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ دو بجے دوپہر کو میں نے ایک کے سامنے
 مختلف چیزیں، مثلاً کاغذ کے پرزے، دیاسٹائی کے ٹکڑے، چھوٹے
 چھوٹے پھول، اور ہرچیز، غرض ہر وہ چھوٹی چیز کھنی جو میرے ہاتھ لگی۔ یہ ان میں
 سے ہر ایک کو بچھڑانے تھے، پو پلاتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل
 لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، اور بطخ کے بچوں
 کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی افراد، افراد پر تال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو
 ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ معلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان
 تمام باتوں کو جلدی اور صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں
 کے صادر کرنے کی موروثی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لائے ہیں،
 اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن
 اشیاء کی ماہیت کا موروثی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹر سپیلرنگ نے بہت
 دن ہوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کئے تھے لیکن اس کے نتائج
 بعض حیثیتوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے فیمل مرغ
 کے بچوں میں بازی کی آواز کی وجہ سے سبلی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔
 مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا فعل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے

نزدیک بہشت ہے، کہ انہوں نے جلد یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز باز کی ہے۔
 ہر کیف میرے مرغی کے چونے ہر لمحہ نئی اور غیر معمولی آواز کو سن کر،
 یا کسی خوف ناک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب
 میں نے ایک گبر یا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشہ
 دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر خاص آواز نکالتے تھے، اور کبھی
 خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چونکا دینے والی آواز کا چین
 اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کو سن کر وہ یا تو پرانگندہ ہو کر دباک
 جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا منٹ تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے،
 یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دباک کر بیٹھ جاتے تھے، اور بالکل
 بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتیلے اور ہر وقت چوں چوں کرنے
 والے، جانور کا یہ کامل سکوت، سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ
 حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز
 یا حادثہ کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کاغذ کے ایک پرزے کو سرور
 کران کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں جھینک لیتا تھا، یا تالی بجاتا تھا،
 یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دباک جاتے تھے۔
 میں یہ کس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے سورونی و فیت
 کبھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دو دن کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا،
 لیکن اس پر خوف کی ذرا سی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی
 کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں رہا
 اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن جو بلی میں نے
 اس کو فرش پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف اہل ہوئی۔ لیکن اس کا
 کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز
 کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو
 ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی سے تقریباً دو گز کے فاصلے پر

اُن کہ حصہ ڈر دیا۔ یہ مرغی اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آواز نے کے لئے کہ وہ خوف زدہ تو نہیں ہیں، میں نے اپنی بیٹی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلا دیا۔ وہ حسب معمول کو دھکے میری پیٹلی پر آ گئے، اور دانہ چلنے لگے۔ میں نے ان کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر ان کو اس سے کچھ خوف نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت مارنے بیٹھے والی تھی۔ لیکن یتیم تجربہ ان کو نیا معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں میں اور بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو بلارہی تھی۔ میں نے ان میں بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا کہ وہ مرغی کو دیکھ تو نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کر بدنے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق ان کو بور دنی اور غلطی معلومات نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کر دنگا۔ میں کبھی کبھی قریب ایک اینچ لمبے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُن کے ٹکڑے لئے، اور اُن کو اُن چوڑوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُن کے ان ٹکڑوں کو اٹھایا، وہ بہت قابل غور تھی۔ پھر بس بچے نے اس کو ہتھیایا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔ لیکن میں اُن سے ان نشی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا، کہ کہیں میرے تجربے بد قسمی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ اینچ کے قریب لمبا ٹکڑا کاٹا، اور اس کو ان کے سامنے پھینک دیا۔ انہوں نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس وحشتناک کیڑے کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اینچ لمبا ان کے سامنے پھینکا۔ اس کو انھوں نے شبکی نظروں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا، اور بے بھگا گا۔ کچھ دیر تک تو تمام چوزوں کی اس پر لڑائی ہوتی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا۔ پھر بھی کبھی کبھی وہ چوزے اس کو اٹھاتے رہے۔ لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اُن کو کھانے کی لذت بے لطف ہوتی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے، لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوزہ ان میں ایک کو بے بھگا، لیکن جلدی ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا گیا۔ باقی کے دو ویسے کے ویسے ہی پڑے رہے۔ میں نے پھر اپنی بے ٹکڑے کو وہیں پڑا رہنے دیا۔ لیکن تھوڑی دیر بعد پر جوش آوازیں، اور پاؤں کی آہٹ سیر کے ٹکڑے کے فعل میں محال انداز ہوئیں۔ میں نے مہر اٹھا کر دیکھا، تو معلوم ہوا، کہ وہ چار اینچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوڑے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو پھلانگ زمرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ کوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نکل گیا۔

کہا جاتا سکتا ہے، کہ اُن کا ٹکڑا ڈال کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت کمینہ حرکت تھی۔ میں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں، جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ میری یہ خواہش تھی، کہ یہ سلوم کروں، کہ آیا یہ چوزے ایک بڑی بھی اور شہد کی کمی میں طعنے افتیاز کر سکتے ہیں، یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی ہر قسم کی کمیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا، اور ان کو پسند کرتا تھا۔ جب میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہد کی کمی چھوڑی، تو اکثر چند تین خوف زدہ ہو گئے، جس طرح کہ وہ کمی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اسود بلا تال و توقف اس پر چھٹا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پھینک دیا، بہت دفعہ اپنا سر لایا، اور بار بار اپنی چوخی کو زمین پر رگڑا جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں کمی نے اس کو ڈنگ نہیں مارا، اور اگر مادامی تو اس کے انزات بہت جلد محو ہو گئے۔ چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم پھر لے لگا۔ گمان غالب یہ ہے، کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا۔ بہر کیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی کھسی کے ساتھ دھپسی نہ ہوئی۔ اسی دن راب وہ پانچ دن کا تھا کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پروار بڑی کھسی، اور چھوٹی شہد کی کھسی کششے کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوز نے کششے میں سے دیکھ کر ان دونوں ٹھونگیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی کھسی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نکل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی کھسی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو پیچ کر اس کو کزور کیا، اور نکل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی کھسیوں کے ڈنگ تھمے میں نے دس دن کی عمر کے اور بچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی کھسی چھوڑ دی۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھونگیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھٹکتے رہے۔ ترتی کے اس درجے پر وہ ہر نئی اور غیرانوس چیز کے پاس آنے میں ذرا تال کرتے تھے، اور اسی طریقے سے ٹھونگیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے سامنے ایک بیری (ایک بیوہ) ڈالیں۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھونگیں ماریں، اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلدی ایک بچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ وہ سرے چوزے اس کا برابر تعاقب کرنے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کششیں بھی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے وہ برابر سہ دل کو ہلاتے رہے۔ سلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطح کے بچوں نے ان کو خوب نمرے لے لے کر کھایا۔ بطح کے بچوں میں سے ایک نے مجرد چھوٹی شہد کی کھسی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر بوجھلا کر نکل گیا۔

جب یہ چوزے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریریں سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بد مزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے کے لئے میں اپنی انگلی، یا پینسل، کو زمین پر راتنا تھا،

تاکہ ان کی توجہ اس طرف منعطف ہو جائے۔ یہ گویا مرغی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو شہد کی مکھی کی شکل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ سچے اس سے نبل اس کیڑے سے بہت سچتا تھا۔ اب اس نے اس کو فوراً بکڑ لیا، اور لے بھاگا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو چھین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے اور شہد کی مکھی کو چھوڑا لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ یہ ان کے قریب زمین پر اگلی بار مار کر، اور پیل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منعطف کرانے کی کوشش کرتا رہا۔ لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ میرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہ تھی، کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بد ضرہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد مرغی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو بھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں، لیکن اس عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے کو اڑتی ہوئی مکھی بکڑنے نہ دیکھا۔ میرے مرغی خانے میں بہت سی مکھیاں اڑتی، اور کبھی رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی مکھی پر ٹھونگ مارنے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی کبھی کامیابی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا مکھیوں کو گلاس میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار مکھیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو مٹا لینے سے مکھیاں اڑ جاتی تھیں۔ چوزے ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے، تھے، لیکن بکڑنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کیا، کہ جس جگہ بہت سی مکھیاں مٹی ہوئی تھیں، وہاں ان مکھیوں پر گلاس الٹا کر دیا، جب وہ پوری طرح زمین پر بیٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اسود نے ایک موقع پر

ایک کمی کو اس نے اڑنے سے قبل پکڑ لیا۔ لیکن وہ یا کوئی اور چوزہ اڑتی ہوئی
کبھی کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ
اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔
بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیقہ معلوم ہونگے۔ ان کے نزدیک تو
اس قابل نہیں، کہ ان پر دقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔
لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم
ہیں، کہ ان سے چوزے یا بطخ کے بچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی
ابتداء پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ یہ مشاہدات جبلت
اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے، کہ
جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف، یا اس کو بیان، کس طرح کرینگے؟ اس
سوال کے جواب کے لئے چوزے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا، جب وہ
ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہیج ہے، جو حرکی جواب
پیدا کرتا ہے۔ اب اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ یہ حرکی جواب جیسا کہ
عام طور پر کہنا جاتا ہے، بالکل میکانیکی نہیں، لیکن اس کو آئی کہنا صحیح ہوگا۔ یہ
جیوانی خود کاریت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ادنیٰ دماغی مراکز کے علاوہ
اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ جیوانی خود کاریت کا ایسا ٹکڑا
ہے، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ میں یہاں بھی
شعور کو ان ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک
کرتا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کا کام صرف یہ ہے، کہ مناسب
جوابات کا انتخاب کرے، اور عضلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مضبوط
بنائے۔ ہم اس خود کار فعلیت کو حرکی جواب کی خفاتی قابلیت کا نتیجہ
کہنگے۔ اُن حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خود کار جوابات اس
قابلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بالجامہ مناسب تغیر پذیر ہونے میں شروع
شروع میں چوزوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی تھیں، اور ناکام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیر ہے، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوئی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیر ہے، اور جس قدر تھوڑے سے مناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل جبلتیں وہ ہوتی ہیں جن میں یہ تغیر پذیر مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عمل کی مدد اور رہنمائی سے اکتساب مہارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چوزے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونک مارنے کی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان فعلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی سی مہارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں لیکن پوری طرح مکمل نہیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ عقلی تصرف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ فعلیتیں محض تکرار سے سمجھ کر ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی عقلی فعلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر فعلیتیں، جو اپنے وقت پر جواب کی خود کار مشین کی وجہ سے صادر ہوتی ہیں، وہ پیدائش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترقی یافتہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سیپیلڈنگ کا خیال ہے کہ پرندوں کی پرواز جبلت ہوتی ہے۔ اس نے ابابیل کے چمکے بچوں کو لے کر ان کو تجربے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پورے پر غل آئے۔ اس کے بعد اس نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ سچے پہلے ہی کوشش میں نہایت سہولت کے ساتھ اڑ سکے۔ ان میں اڑنے کی تجسلی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے کہ بے بال و پر سبھ اس طرح فوراً اڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور مثالوں میں جلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے، جب تک کہ حیوانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو لمبی اور عضوی حیثیت سے ممکن نہیں بنا دیتی، جو قسری فعلیتیں مکمل حسی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ جبلت میں من حیث جبلت، شعور ایک مابعدی مظہر ہے۔ یہ ایک حاصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ فعلیت تجسلی ہو۔ اگر کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے، جس کی تمام فعلیتیں عمدہ خالصہ قسری اور خالصہ جلی رہتی ہیں، تو وہ بھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی، جو اس کی یہ ہے، کہ اس کی تمام فعلیتیں، بر بنا ہے دعویٰ قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی رہنمائی کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہوگا، نہ کہ ان کو راستہ بتانے والا، کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے، تو یہ جلی نہیں رہیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے، کہ جس فعلیت میں کامل صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ جلی (جن معنوں میں کہ ہم جبلت کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں) نہیں رہتی، بلکہ عقلی ہو جاتی ہے، اور جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متغیر، اور نئے عوارض حالات کے مطابق ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ ہیں ہوتی، بلکہ یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لہذا ابھر میں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث جبلت، میں شعور ایک مابعدی مظہر، اپنے کار لاحقہ ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ غائب ہونا ہے۔ اگر جلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو، تو عقل تصرف، یا رہنمائی

کے لئے اس پر قابو نہیں پاسکتی۔ قسری فعلیتوں کے صدور سے شعور کو ایسے معطیات و مفدماتِ حال ہوتے ہیں، جن پر عقل کی تعبیر کی ہوئی عمارت نفسی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریبرہ دار جانوروں کا تعلق ہے، حرکی جواب کی خلقی قابلیت کی نسبت کمال صورتِ بحیثیتِ جبلت کے صرف ادنی جانوروں میں نظر آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں جو ترقی کے نسبتاً اعلیٰ درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر سمجھ کے نوزائیدہ بچے، جن کی آنکھیں بھی پوری طرح نہیں کھلیں، ہر اس چیز کی طرف منہ پھاڑ کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، اور دیوانگی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ کے بچے، جن کی تخیل از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو، کاٹنے کو دوڑتے ہیں، اور اپنی زموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔ یہ دونوں غیر مشتبہ جبلت کی مثالیں ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں مندرجہ ذیل جوابات شروع ہی سے اس قدر متین ہوتے ہیں، کہ ان کو جلی ہی سمجھنا چاہیے۔ کھونگ مارنا، پلٹنا، اپنے آپ کو کھانا، اپنے پروں کو ہموار کرنا، انگرہائی لینا، پروں کو پھیر پھیلانا، زمین کرینا، پھسکر مار کر بیٹھنا، مٹی سے نہانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دبکنا، خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور چھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں، جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن کی وجہ سے چوزہ بطخ کے بچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطخ کے بچوں میں ذیل کی حرکاتِ جلی ہوتی ہیں:۔ چوخی میں غذا کو بھڑانا، اور پھیلانا، تیرنا، چوخی سے سینے کے پروں کو ہموار کرنا، چوخی کو دم کے نیچے نے جانا، سر کو پیٹ پر کرنا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی ہیں، جو متین سونگ کی وجہ سے جلی گہی پاسکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا آسان نہیں ہوتا، کہ کونسی فعلیتیں جلی ہیں۔ یہ وقت ان جانوروں میں تو خصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم ترقی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدائیں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں۔ ان حیوانات میں بھی ان تمام فعلیتوں کا حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر موقوف ہونا تو غیر مشتبہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی مطابقت و موافقت کوہ عننا صرہیں، جو داخل ہو کر ان کو کم خاص جلی فعلیتیں بنا دیتے ہیں۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات ان حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں۔ روایات سے میری مراد یہ ہے، کہ وہ جانور حیوانات کی اس جماعت میں پیدا ہوتا ہے، جس میں چند فعلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوتی ہیں۔ اب یہ بھی اپنے تقلیدی میلان کی وجہ سے ان ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ بعد اسل متواتر ہو جاتے ہیں۔ مسٹر ڈیلو ایچ، ہڈسن نے اپنی ایک تصنیف ”دی نیچرلسٹ ان لاپلانڈا“ پر بندوں میں خون“ پر ایک نہایت سچپ باب لکھا ہے۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کرتا ہے جن سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر دشمنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود ان کے اپنے تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مسٹر ہڈسن نے بھی ”روایات“ کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے، کہ جب تک کہ ہم باحتیاط مشاہدہ اور اختیار کے بعد یہ تحقیق نہ کر لیں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر مبنی ہونے کے باوجود کس حد تک تقلید، والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے معین ہوتی ہیں، اس

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہئے خواہ یہ عادات ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراك ہی پائی جاتی ہوں۔ سیر عقیدہ ہے، کہ یہ اختیاری مشاہدہ کے لئے ایک وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے، کہ کسی دن برطانیہ عظمیٰ کے جامعہ میں ایک پروفیسر نفیات متقابلہ کی قائم کی جائیگی، جس کے ساتھ ایک محل، اور تجربہ گاہ ہوگا، جس میں خاص خاص حالات اور رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی، تاکہ اُن کی عقل کے ارتقاء کا باحتیاط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے، ان کے سرورپی جو بات تو بلاشبہ لمحاظ ماہیت نسبتاً معین اور جلی ہوئے۔ ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب دہی

۱۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ جبلت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بناء جبلت ہی پر ہے۔ اغلب ہوئے، مگر جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی ماہیت کا علم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا، بلکہ شاید اس پرندہ کو کسی اس کا احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے، کہ ان حرکی فعلیتوں کی ابتدا کن مہیات سے ہوتی ہے۔ نوذائیدہ بازوں کی پانی کی روکے ساتھ ساتھ پرواز کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے، کہ بہتے پانی کا مسلسل جھج اور پراور آگے کی طرف پرواز کو متین کرتا ہے۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں، کہ چھٹی کی بھول بھلیاں، اور نصف کری نایلوں کے مستقل شمال کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور متفرق احساسات پرواز کی سمت کو متین کر سکتے ہیں۔ لیکن بہر صورت اس میں ایک روایت عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ یہ روایت اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ سحر و برکی شکل آج کل کی شکل سے بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے موردی طریقے کم معین ہوتے جائینگے۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی تعمیر کر بیگا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیچیدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے معین فعلیتوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی خلقی قابلیت بہت سی ایسی فعلیتوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتہ غیر مفسر، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور اناروں کی نگہداشت کر لی ہے +

سردست ہم تعلیم، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کم کے حلیت اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرنے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض حیثیات کے فعلی جواب دینے کی خلقی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں۔ یہ گویا ان کی جمالی میراث کا ایک حصہ ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو۔ ایسی حالت میں ہم اس کو جلی کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے، کہ وہ حیوان، ان جوابات کے انتخابی تصرف کی قابلیت رکھتا ہے، اور یہ انتخابی تصرف ان فعلیتوں کا ہوتا ہے، جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ انتخابی تصرف کی یہی قابلیت عقل کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ جلی عقل کے لئے شعور ایک باہمی منظر ہے، جو اس فعل کے صدور کا محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس عقل کی عقلی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے۔

جب مرغی کا چوڑھن کی دراز سے نکلے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے پر کافی، اگرچہ ناقص، سمجھ کے ساتھ ٹھونگ بازنا ہے، تو کس کو شبہ ہو سکتا ہے، کہ یہ فعل، لحاظ ماہیت، ایک بھیج کا موردی آئی جواب ہے، باوجود اس کے، کہ یہ بہت پیچیدہ ہے اور اس میں بہت سے عقلی پیچیدگیاں کا مناسب قطا بق شامل ہوتا ہے۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید تقمیہ کا بھری احساس اودہ فوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے، جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی وجوہ ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ احساس، یا شعور ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ابتدائی ایام میں چوزے کا شعور اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہوتا ہے، اور ایک عقلمند اور بحالہ فہم، جانشین کی طرح اپنی جائداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقصان اس میں پاتا ہے، ان کو رفع کرتا ہے۔ چوزے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس قدر منظم ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ لیکن انسان کے بچے میں بعض قابل غور اختلافات ہوتے ہیں۔ مثلاً اول۔ یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے، جب وہ چوزے کے مقابلے میں، بہت کم عمر اور خام کار ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم یہ کہ اس کے آباء اجداد کے ہاں پیشہ پاشت سے رستم ملی آرہی ہے، کہ جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وفائیں خدام اور عقیدہ فہم آتالیق انتظام ملکیت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یہ یقینی ہے، کہ چوزے کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس پر قابض ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دل وقبضہ تدریجی ہوتا ہے، اعداس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔ پھر خواہ کتنی بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام کو اس کے لئے نہیں کر سکتا۔ اسی میراث کو لے کر وہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چپایا یا ماموں اس کو نئی جائیداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس میراث کا انتظام مخصوص حدود کے اندر اندر کرتا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی میراث کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطہ آغاز سے بہت دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا چاہئے جہاں تک کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوّل عمر میں اپنی آئی میراث کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرتا ہے جس کو ہم جسمانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تمہاری اگلی پر بیٹھی ہوئی ٹھکی کو اس طرح اٹھائے گا کہ اس کی چونک تمہاری اگلی کو سہل نہ کرے گی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے جس چیز کو ہم اپنی فعلیتوں کا تصرف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعوری تقویت، اور ناکام طریقوں کی تضعیف میں، اور ان کی مدد سے، حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ کہ آئے ہیں۔ یہ حیوانی نفسیات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی انتہائی فعلیت شامل ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ہم کو ان باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گذشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ اسی باب کے گذشتہ اوراق میں جو مثالیں میں نے بیان

کی ہیں، ان کی نگرار سے بچنے کے لئے میں اپنے چند اور شاہدات بیان کر دینگا۔ جب سہرے چوزے تین دن کے پھرے تو میں نے ان کے ساتھ دو چیزیں ایسی رکھیں، جو ان کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو مسمولی گیرا تھا، اور دوسرا زرد و سیاہ جھا بھٹا۔ چوزوں نے ان کو ذرا بز دلی اور شبہ سے دیکھا۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مساوی طور پر شبہ کی نظروں سے دیکھتے رہے، غالباً اس وجہ سے کہ یہ ان اشیاء سے بڑے تھے، جو ان چوزوں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دو دفعہ تو انہوں نے بز دلی کے ساتھ ان پر ٹھونک ماری، لیکن اب شام ہو رہی تھی، اور وہ چوزے نیند کے مارے مجموعہ رہے تھے۔ سمجھنا کہ ان کے پالنے والے کے میرا فرض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے ان کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اس تجربہ کو ذہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں کیڑوں پر بز دلی کے ساتھ ٹھونک ماری اور انجام کار ایک چوزہ ان کو چوبچ میں اٹھا کر لے بھاگا۔ لیکن جھا بھٹا اکثر جانوروں کو ہرگز معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ تو فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا کیڑا مفلحہ چیز کو نشوں کے بعد نگل لیا گیا۔ بعد میں بھی جھا بھٹے پر کبھی کبھی ٹھونک ماری گئیں۔ لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلد ہی ہی اس کی طرٹ التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نے چھوٹے چھوٹے کیڑوں پر فوراً اور متیقن کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چوزہ ان کو لیے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد ایک پرچوش بھاگ دوڑ شروع ہوتی تھی، اور اس پرچوش چوزے کو اتنا وقت نہ ملتا تھا، کہ وہ اس پر قہر کو

باطنیان خلق سے نیچے آتا رہے۔ میں نے ہی تجربے اور چوزوں پر بھی کئے ہیں، اور وہاں بھی نتائج بعینہ یہی تھے۔ نگلیج کے بچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ جہاں تجربے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اختبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں: — (۱) خوش ذائقہ کپڑے اور بد مزہ جہاں تجربے میں فرق کی بجلی واقفیت (۲) چند گلی کوششوں کے بعد تجربے سے جلدی سبق سیکھنا۔ (۳) اس تعلیم بالتجربہ کی مدد سے دو اشیاء میں محض دیکھ کر تمیز کرنا۔ (۴) بد مزگی، اور شاید ناگوار بد بو کا ایک شے کے ساتھ ملازم۔ (۵) تجربے کے نتائج کے مطابق افعال کی رہنمائی۔ آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں اتسامات اور خیالات کا ملازم بننا ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے جس سے عقل کا ذرا انہماک درجہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولھے کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے تنظیم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو بچے میں نے نکلوائے تھے ان کو میں نے ایسی جگہ رکھا تھا جس کے فرش پر پرانے اخبار چھپے تھے، اور دیوار میں نو یوری کی پوری اخباروں ہی کی نہیں اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسود گئی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، لیکن ہے، کہ یہ اچھی صحت اون کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس دھبے

کے کونے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ یہ چیز اخبار پر صفحے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے ٹرے سے ہونے کوئے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دسترس سے باہر نہ تھا۔ اس نے اس کو پکڑ کر کھینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈربے کی دیواریں سوراخ ہو گیا، اور وہ اس میں سے باہر نکل گیا۔ میں نے اس کا ہڈ کو درست کر کے سوراخ بند کر دیا، جاننا باز اسود کو پکڑا، اور اس کو ڈربے کے اندر اس جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا اس نے اخبار کے کونے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر باہر نکل گیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں تک دور ہو سکا کھڑا کیا۔ مین یا چارمنٹ کے بعد ہی وہ پھر اس کونے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا اور باہر نکل گیا۔

بلاشبہ عقل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابلہ میں زیادہ ملتف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں بھی ارتسامات و خیالات کا تلامذہ شامل ہے، اور اس سے بھی تلامذہ کی مدد سے تجربہ سے مشتبع ہونے قابلیت مدلول ہوتی ہے۔ چوزے کو معلوم ہوا کہ ایک خاص فعل جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا کوئے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر کمرے سے نکلنے کے خیال میں تلامذہ قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو بھاڑنے کے فعل کے اعادہ کی بعینہ وہی وجہ تھی، جو کپڑے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی یعنی یہ کہ یہ تجربہ مکی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلامذہ ہو گیا تھا۔ میں نے اپنی تصنیف ”عقل حیوانی“ میں پرندوں کے بچوں

پر کچھ مشادات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا
 نتائج کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر سائنٹ
 ۲ اسود کے اخبار پھاڑنے کے فعل کو دو معنی، یعنی صورت میں بیان
 کریگا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ اخبار کے اس کو نے پر ٹھونک مارنے
 کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلامزم قائم ہوا، وہ یہ کہے گا، کہ
 تلامزم کی وجہ سے اس خاص کو نے پر ٹھونک مارنا باہر نکلنے کے ہم معنی
 ہو گیا۔ یہ زیادہ ترکیبی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مرہج ہے
 جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر دلالت کرتا ہے +

باب سینزدہم

اضافات کا ادراک

شعور کی پیچیدگی اس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اس قدر باقاعده ہے، کہ ذہنی مشجہ کے تار و پود کے تنوع کو دریافت کرنا، اور ان کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں ان تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات اکہ ابصرہ ہی ہم میں اغلب قوت ہے، ان میں شکئے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم یا مثال ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و سلیط معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے حامل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں تو شکئے کے احساسات کے مجموعات دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں، یہ مجموعات احساسات ان حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حد قہ چشم، اور اس حد قہ چشم کے اندر بعض اور آلات حسی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنگین چیز کا ارتسام

پیدا ہوتا ہے جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے
 محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بننا ہے
 جس کے ارد گرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذہنی تصور کو اور زیادہ متعین
 کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری تجربے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی
 تجربہ کی وجہ سے شے کے عناصر اور حرکی عناصر کے آپس میں قریبی
 تطابق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بصری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ کچھ اور
 بھی ہے۔ یہی ایک مجموعہ کامرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی خوشبو کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور
 جیسا کہ میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پرانے باغ کا وہ حصہ ذہن میں
 آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کا پھول تلازم
 کی وجہ سے ایک استحضاری بصری میدان کامرکز نقطہ آغاز بننے کا بہت قوی میلان رکھتا ہے۔
 یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر اور ان کے
 استحضاری، احیاءات پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات بحیثیت
 ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن
 میں نہایت ہی اجتماع ہوتا ہے، اگر یہ ہو سکتا، کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے
 ارد گرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر پر ہماری
 گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا کہ یہ ان احساسات کے احیاءات
 ہوتے ہیں جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں۔ یہاں یہ
 یاد دہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے، کہ
 یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآئندہ ہوجان کا بہت
 سے درآئندہ ہیجانوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص
 حواس کے احساسات (بصری، سمعی، ذہنی، وغیرہ) اور احساسیت عامہ
 کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور محسوس پن کے احساسات
 کو متکشف کیا ہے۔ فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کے متعلق
 ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ ان درآئندہ ہیجانوں کے اجتماع کا نتیجہ
 ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے۔ یہ یاد ہو گا کہ

چھپے کہیں سوال اٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیر شعوری
ہیجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور
ٹھوس پن کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا
تھا، کہ نتیجہ معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ کہ کیا
وجہ ہے، کہ کاربن اور گندہک خاص نسبت میں مل کر کسادین
ڈائی سلفائیڈ کی سی بے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء
تیرکپی سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک
ہم کو علم ہے، اشیاء کے بننے کا یہی طریقہ ہے یہ سائنسک تحلیل کی
گویا آخری حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور ٹھوس پن کے متعلق ہم
صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ پہچ کی معلومہ شرائط کے تحت یہی وہ
صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا
کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امر و انہی پر قناعت
کرنی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے،
یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

لیکن اس بحث میں ہمارے لئے اہم اور قابل لحاظ بات
یہ ہے، کہ خارجیت، بصری میدان میں مقام اور ٹھوس پن، پہلے
ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہونے میں، اور عملی کردار
کے لئے ان کی دلالت سی سمی اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ ان کے لزوم
کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں
نے ”دلالت“ کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے ایسی ہیجانی،
یا دیگر استحضاری حالات، کی تخلیق ہے۔ اس لزوم میں، اور اسی
کی وجہ سے، احضار می عناصر جن کو ہماری تحلیل نے منكشف
کیا ہے، اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاءات میں

اور زیادہ بصر پور، اور زیادہ ملتف، ترکیب ہوتی ہے لیکن ترکیب میں یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاءات)، اور صرف یہی موجود ہونے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور حیوانی بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کرنے، ذہنی مرکبات بنانا ہے، تو میں جواب دوں گا، کہ یہ صرف صحیح ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، بحیثیت ایک علم (سائنس) کے حیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا مطالعہ کرتے ہیں، صرف اس لئے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین دریافت کر لیں، جو ذہنی آلات کی تجوین کا باعث ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جسے ہم کیمیا کا مطالعہ کرتے ہیں، اس نیت سے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیائی مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات یا علم کیمیا کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث فعلیتیں کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیز اجسام ہوں، یا کیمیائی اجتماعات کے بلوری آلات۔ یہ عام یا فلسفے کی اصطلاح میں کلی ہوتی ہیں۔ افراد میں ان کا پلہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ افراد کل کے اجزاء ہیں۔ کیمیا اور حیاتیات اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومیت کے ساتھ ذہنی آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے بہت نیچے گر جائیگی، یا پھر اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خاصۃً تجربی نقطہ نظر سے کہا جاسکتا ہے کہ ارتسام یا اس کے خیال میں شعوری احساسات، یا زیر شعوری ہیجانات، اپنا ان کے احیاءات کی ترکیب کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر لاکسٹنز کا کوئی شاگرد ہم سے اس

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہے کہ مہاں اس میں سوائے اس ترکیبی اصول کے جو ان کو ملتا تھا، اور کچھ نہیں، تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس ترکیبی اصول کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل مثال سمجھیں جس کے مطابق کاربن اور گندھک خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ پیدا کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربنو نیٹ آف لایم کا پتھر کیلکسائیٹ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بالکل مثال سے میری مراد یہ ہے کہ ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر مطلب یہ ہو کہ اصول ترکیب ایک با فوق الفطرت چیز ہے، یعنی یہ کہ ایک فطری عمل کا ذاتی جوہر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے، تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہیے، کہ یہ غیر ضروری ہے، اور دیگر علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلقات میں باہمی غلط فہمی اس قدر آسان ہوئی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی، کہ اس سے ذہنی فردیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل ظاہر ہے، کہ معصوبے۔ اس انکار سے ہم اپنی فردیت کو جسمانی فردیت کے برابر کر دیتے ہیں، جو تو انہیں فطرت کے پیچیدہ تعال کا فطری نتیجہ ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی آلات کے اُن اجزاء پر بحث کرنا ہے جن کے ترکیبی انضمام سے یہ آلات نئے اور اعلیٰ خاصا نفس انبیا کرتے ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیا کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان میں یہاں یا وہاں ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی توجیہ ہم اس طرح کرتے ہیں، کہ اس شے کو ہم مکان کی اور اشیا

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجہ میں اضافت کا ادراک شامل ہے جب تک کہ اضافت کا ادراک نہ ہو اس وقت تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے اطلاق کی روشنی میں دیکھنا ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارسامات پر بحث کر رہے ہیں تو اس اضافت کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور صریحاً نہ ہوئے ہوں یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں میں اپنے کمرے میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور توجہ پہلے ایک مانوس چیز پر جاتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت اور توجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری میدان کی نئی جماعت بندی ہوتی ہے۔ لیکن میرا ایسا کرنے میں لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیائے باہمی اضافات کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں اور اگر میں جا ہوں، تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں گھنٹوں اپنے ارد گرد کی اشیا کو دیکھتا ہوں، اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، یعنی یہ کہ یہ اضافات کبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں، اس میں شبہ نہیں، کہ ان اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی ترکیب میں اضافت کی ایک سخت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی قابلیت پیدا نہیں ہوئی۔ میرا خیال ہے، کہ اضافات اس کے شعور کے مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس کے لئے ذہنی آلات ارسامات ہیں، اور اس میرے لئے وہ درکات میں کیونکہ ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔

لے اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوں تو میں سچائے "اضافات کے ادراک" کے

ایک ارتسام ہے، جس میں موضوع، یا دیگر اشیا کے ساتھ تعلق کا شعور یا
یا تحت شعور کی، ادراک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات
کے ادراک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش کرنا
ہے۔

جب میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے
دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت
شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو
حروف سے ظاہر کریں، تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ م

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب ج در وغیرہ ایک دوسرے
سے ملحقہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں، جن کی ایک
صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس
یا قوت بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جمانے، ہماری
توجہ خود کھوس احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب سے ج
اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، پس علیٰ ہذا انتقال کا شعور
بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے، کہ بچے میں یہ سوائے اس
کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا سی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(تقریباً ماشیہ صفحہ گزشتہ) "اضافات" کا، "من حیث الاضافات"، مرکزی بنانا، لکھتے ہیں
اور اک کی اصطلاح بالعموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں اصطلاح
مستط کی بحث نہیں، اصلی عمل میں کوئی اس باب میں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ اضافات
کو بحیثیت سینین و مینز اجزا فکر فترت کو کہنے کا عمل ہے، اور امتزاع، بیساکہ مشائط نے نہایت
خوبی سے دکھایا ہے، عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

شروع بچپن کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے
 سامنے تین ٹکڑے ہیں، جن میں سے دوسرے ہیں، اور ایک نیلا۔
 ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں، اور اُس لئے پہلے ایک سرخ ٹکڑا اور پھر
 دوسرے ٹکڑا اور پھر تیسرا نیلا ٹکڑا ہماری بصارت، یا ہمارے شعور کے مرکز میں
 ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا سلسل اس طرح ہوتا ہے کہ سرخ ٹکڑا، سرخ ٹکڑا، نیلا ٹکڑا،
 نیلا ٹکڑا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ شعور میں بھی ایک انتقال
 ہوتا ہے، یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے
 کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم
 محسوس کرتے ہیں، یا ہم کو وقوف ہوتا ہے، کہ مرکزی ارتقائات
 ”مشابہ“ ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے، تو
 ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مرکزی ارتقائات ”غیر مشابہ“ ہیں۔ اب یہاں
 قابل لحاظ نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، نفس ان مرکزی احوال
 میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقالات میں ہے۔ اگر
 سرخ ٹکڑا موجود نہ ہو، تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا، جو نیلے ٹکڑے
 کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس
 طرح ہوتا ہے، کہ ہماری توجہ سرخ ٹکڑے سے سرخ ٹکڑے کی طرف منتقل
 ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا، کہ ہماری
 توجہ سرخ ٹکڑے سے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر بدترین
 کر لینا چاہئے، کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں،
 جس کی تمادیل اور اک مشابہت، کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ
 بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ ہمارے یہ تین ٹکڑے ہر قسم کی مشابہت، یا عدم
 مشابہت، کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہم بجائے سرخ ٹکڑوں کے
 دو ٹکڑے لیتے ہیں، اور بجائے نیلے ٹکڑے کے ایک کو لے لیں۔ جو کچھ
 کے ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک ٹکڑا
 کی دوسری ٹکڑا سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی علم کے

مطابق اس کا عمل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کوئلے اور مٹھائیوں کی عدم مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک بچہ سیسے کی دو گولیوں اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر محسوس کر لے اور باوجود اس کے مشابہت یا عدم مشابہت کا واضح ادراک نہ کر سکے۔

تو یہ معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہم مجبور ہیں کہ اضافات کے ادراک سے قبل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کر سکتے۔ ہم مجبور ہیں کہ الفاظاً وہ مشابہت، اور عدم مشابہت، ”مشاکلت“ اور عدم مشاکلت، کو شعور کے انقلاب کے اس محض وقوف کے لئے استعمال کریں جو، ادراک کے زیر اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت یا عدم مشابہت نہیں بنا۔ لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں یہ کہوں کہ ایک بچہ جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلے کی عدم مشابہت، کو محسوس کرتا ہے، یا اس کو ان کا وقوف ہوتا ہے، لیکن جن کا اس کو ادراک نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں، کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرتا ہے، اور کوئلے کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت، کا بطور اضافت ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے، کہ مٹھائیاں، یا کوئلہ اس کے شعور کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے، کہ بچے کو خود اپنے ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقع نہیں ملتا، اور اس سبب سے کہ قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں سے بعض کہیں گے، کہ ادراک اضافات کی اصلیت کی توجیہ کے لئے میں احساسی تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں بظاہر جو یا ہوں۔

پہلے تو میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربے میں، بحیثیت احساسی تجربے

کے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اضافات، بطور معروضات ادراک کے طرح پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور دھندلا ”دونوں“ یا ”احساس“ شعور کے ان انقلابات کا ہوتا ہے، جن کا آخر کار بطور اضافات ادراک ہوتا ہے۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔ ہر کیفیت میں اپنے تمام معترضات کو بوضاحت بیان کرنے کا ہمتی ہونا میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتسامات و خیالات ہوتے ہیں اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتسامات، یا خیالات کے درمیان انتقال کا شعور بھی ہوتا ہے۔ دواشیاب اور ج ایسی ہستی کے سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ میں ہے۔ یہ ہستی اپنی آنکھیں پہلے ب پر جماتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ یکے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر آتی ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے، جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے ذیلی رہتا ہے۔ یہی انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراک اضافت ہے۔ یہ اضافت فکر کی اکائی اس وقت تک نہیں بنتی جب تک کہ اس کا ادراک نہیں ہوتا، یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان نہیں۔ لیکن مجھے قوی امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔

مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو علم ہے، کیونکہ اشیاء بہت سی حیثیتوں سے ایک دوسری کے مشابہ یا مخالف ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس کا ہے، کہ ارتسامات، اور ان کے خیالات کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف منتقلات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا ہے، اور عملی تجربہ کی سادہ روزمرہ زندگی میں یہ منتقلات منتقلاتی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جاسکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا تخت شعوری وقوف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے منتقلات کا، اور یہ، کہ شعور کے غیر تفکری سبیلان میں یہ منتقلات بالکل ذیلی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صورتی انحصار کی طرف عود کرتے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسالات ہوتے ہیں، یا ان ارتسالات کے خیالات پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔

یہ ظاہر ہے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب سے ج کی طرف) کا ہر حالت وقوع وقوف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل ہوا بھی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکزی ج کا ارتسام، یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہر اضافت میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں۔ جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات مکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری پر پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف غیر موجود ہو جاتی ہے۔ لہذا انتقال کے دوران میں ایک اضافت کو مکمل طور پر محسوس کرنا ناممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح اور اکاست کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ اب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی ہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہوتا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر واپسین، یا تفکر کے ہم معنی ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعور مستحضار یعنی:۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

ارتانات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں تو

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص

کو اس نظر واپسین، یا تفکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک، یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے لئے ہم کو نقطہ ف اور نقطہ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہیے۔

ق

ف

شکل ۱۳

اس توجہ میں ہماری آنکھیں ان دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھرق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیانی خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہو جاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح جمی رہے، تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہری اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اس اضافت کا من حیثیت اضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کہنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین، اور تفکر، شامل ہوتے ہیں، وہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہیے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھرق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی، یعنی یہ کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آ جاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجہ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۳ کے نقطہ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۳ کے نقطہ ق کا ارتسام ہے، اور د مقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لہذا بحیثیت موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ دو ارتسامات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل میں

یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ شعور کے مکمل انتقالات کا ادراک، اور علامت کے ذریعہ ان کا اظہار و تفکر، یعنی نفی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر و اسپین ڈالے بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں تفکر خام اور جراثیمی ہے، اور اس میں بھی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر مطالعہ باطن اور نظر و اسپین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیا میں جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں:۔

ف ق ک
شکل ۱۲

ہم شکل ۱۲ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور پورے کے پورے مجموعہ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت، یعنی ف اور ک، ویسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان ۲ اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ، اور سمت کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق

کی طرح ارتسامات ہوں، یا فاق اور ق ک کی طرح اضافت کے اور اکات اس سے اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں جب-
 ج- د میں ب شکل ۱۴ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۱۴ کے ق اور
 ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔
 اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور شکل کو اور زیادہ پیچیدہ
 بناتے ہیں:۔



یہاں ہم ح اور ق، اور ق اور خ کے اضافات کی طرف توجہ منعطف
 کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ح اور ق کا تعلق ق اور خ
 کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ح ق خ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس
 تجربے کو دہراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا
 تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ح مجموعہ میں سے ق ک اور ق ح کی اضافت
 میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور عدم مشابہت دو طرح کی ہے، اول فرق
 امدع کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان
 کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں اور اکات کی
 کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات
 معین طور ادراک کئے جاسکتے ہیں، بحیثیت اس کے، کہ یہ ایک دوسرے کے
 (۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اضافات کے ادراک میں شعور پرانے
 مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکانی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معین ادراک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دنوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی نشئی، کے لئے اشیا کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور معمولی کام کس طرح کیا تھا۔ اغلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض احساس ہوا ہے، نہ کہ ادراک۔ اس کے بیان کرنے میں وقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایک غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں ف سے ق یا ق سے ح کی طرف انتقال کے احساس کی بنا عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتقائات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا منظر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جب ہم ادراک کرتے ہیں، کہ ف اور ق کی اضافات ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ح کی اضافت سے مختلف

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں ان حرکات کی بلحاظ متقدرا اور سمت مخالفیت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہئے کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطہ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات یا عقلی حرکات کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدبرک سے باہر ہونے ہیں۔ نفسیات اپنی تخلیل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے کہ ارتسامات کو احوال شعور سمجھے، اور اضافت کے ادراکات کو شعور کے انتقالات۔ لیکن طبیعیات اپنی تخلیل میں ارتسامات اور ادراکات اضافت دونوں کو خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر مؤخر الذکر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ زمان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوال شعور یا ان احوال شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا، سائنٹفک طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک بیسیوں مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دونوں اس وقت تک ذیلی رہتی ہیں، جب تک کہ تفکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا تارمین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیہ شعور میں برابر موجود تھے اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ نقطہ قی کا ارتسام نقطہ قی کے ارتسام کی پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعوری طور پر محسوس ہوتی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھی۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو بھی مکانی اضافات کی طرح، بحالت سرور محسوس کرتے ہیں، لیکن ان کے گزر چکنے سے قبل ان کا بھی یقین اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالنی پڑتی ہے، اور اپنی توجہ کو تسلسل، یا تعاقب، پر جمانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی متقار اور سمت پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تنگ ف اور ق کا تعاقب مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح ادراک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین سے ہم اس قسم کی اضافت کو مرکز ہی بنا سکتے ہیں۔ اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف کو سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲)

ذیلی ← (۱)

مرکزی ← ف

ع

غ

ذیلی ←

شکل ۱۶

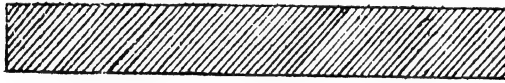
دو متعاقب لمحات میں پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر غ ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراش بناتے ہیں، اور افقی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور افقی، دونوں طرح کی تراش ہوتی ہے، اور ف ق کا سمیتیت یک وقتی، اور ف غ کا سمیتیت متعاقب

اور اک ہوتا ہے۔

احتمال اس بات کا ہے، کہ ارتسامات کا شعور میں تسلسل اور تدریجی زوال بقا اور تعاقب کے اور اک کی نفسیاتی اور عضویاتی بنیاد ہے۔ اگر ارتسامات اور احساسات، جو احوال شعور کی تشکیل کرتے ہیں، بالکل آنی ہوتے تو شعور کا تسلسل، اور اس کے ساتھ بقا یا تسلسل کا اور اک ہی غائب ہو جاتا۔ لیکن ارتسامات شعور میں ظاہر ہو کر فوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر وہ آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں، تو ابھی پہلی حاشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے، کہ دوسری مرکز میں آدھل ہوتی ہے۔ آواز، بحیثیت نفسی تجربے کے، یکدم غائب نہیں ہو جاتی۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے۔ ارتسامات کا غالباً یہی زوال بقا اور تسلسل کے وقوف کا تحت شعوری مواد جمیا کرتا ہے، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات کا اور اک ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ زمانی اضافات کی صحیح پیمائش اور بصورت علامات ان کا اظہار صرف مکان کے مرکز اضافات کی مدد سے ممکن ہے۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے، یا پھر اس فاصلے سے جو اجرام سماوی کی حرکات سے پُر ہوا ہے۔

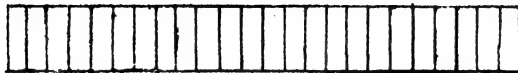
عددی اضافات کا خام مواد بھی، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے، اور مرکزی طور پر اس کا اور اک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے۔ سچے گنا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شے اور دو اشیا، دو اشیا اور تین اشیا، تین اشیا اور متعدد اشیا ہمیں فرق محسوس کر لیتا ہے۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اکتے سے لے کر دبلے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن یہ تمیز احساسی ارتسامات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ عددی اضافات کے اور اک کی بنا پر۔ بعینہ ہی حال تعاقب تسلسل کا ہے۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ بغیر گنے، محض احساسی تجربہ کو

محسوس کر کے، تین اشیا کے تسلسل اور چار اشیا کے تسلسل میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خود یہ سری حالت میں ۶۴ آوازوں تک کے مجموعہ) کو بغیر گنے، بحیثیت ایک مجموعہ کے، محسوس کر سکتے ہیں، لیکن عددی اضافات کے ادراک میں ممیز اشیا و اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ عددی اضافات کا پہلا پہلا ادراک ان اشیا میں ہوتا ہے، جو بیک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا ان میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محتمل نہیں، تو کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ ادراک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا، جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا ادراک ہوا تھا، نہ بقا کا۔ شکل ۱۱۷ پر



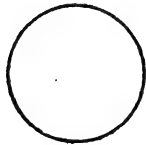
شکل نمبر (۱۱۷)

بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ نگاہ دوڑاؤ۔ اب تم کو اس سے پیدا ہونے والے ارتعاشات کی بقا کا تحت شعوری وقوف ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (شکل ۱۱۸) پر نگاہ دوڑانے پر تو تم کو تسلسل و تعاقب کا وقوف ہوتا ہے۔ اس مسلسل ارتعاش کی متجانس بقا مشابہ



ارتسامات کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلیں زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ مواد بھی ہے، جس سے تفکر کے ذریعہ، عددی تسلسل نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکے سے دوسرے سرخ ٹکے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکے سے دوسرے نیلے ٹکے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے انتقال کی مشابہت سے تحت شعوری طور پر واقف ہو جاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبعیات کی زبان میں کہا جائیگا، کہ دونوں سرخ ٹکے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکلا اور نیلا ٹکلا ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس شے سے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحلیل میں ہم اس مسئلہ پر مختلف نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس چیز کو عامی، یا ماہر طبعیات، سرخ ٹکلا کہتا ہے، اس کو ماہر نفسیات ایک ٹکس اقسام سمجھتا ہے، اور دوسرے ٹکسوں کی مشابہت، یا سرخ و نیلے ٹکے کی مخالفت، اس کے لئے شعور کا ایک انقلاب و انتقال ہے۔ جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر محسوس ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور مؤصلہ لا تقبوف ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہو جاتا ہے، تو اس اضافت کا واضح ادراک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت



شکل نمبر ۱۹

کے ادراک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پر۔ اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص فیلی، پھر سیاہ قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فیلی۔ اس کے بعد ہم دونوں کو فیلی بنا سکتے ہیں، اور توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جاسکتے ہیں۔ ہر طرح خود ترس نہیں، بلکہ خاص خاص حیثیتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آ جاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لالٹین کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص کی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو ذائقوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقال کی خصوصیات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، قشری حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہمہ نمی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد تھے، یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھے، یا یہ کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو میسر ہم دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ ایک ہی ارتسام مثلاً، باقی رہا۔ بہر کیف قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معین ادراک میں مماثلت کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس شامل ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض سخت شعوری، یا فیلی، وقوف سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک بچے کے سامنے ایک پیسہ، یا ایک گتے کے سامنے روٹی کا ٹکڑا

پھینکو۔ یہ دونوں اس پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ بچہ مرکزی پیسے کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ کتا روٹی کے ٹکڑے کو بچھپاتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت اور اس اعلیٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہیے، جو مشمولہ اضافات کے شعوری اور اک پر دلالت کرتی ہے۔ مقدم الذکر زائد سے زائد ایک تحت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام بنائے نہیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے موخر الذکر تفکر کا کل طور پر شعوری ماحصل ہے۔ مقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور موخر الذکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئے، جو حیات ذہنی کو اور اضافات سے ہوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیا کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات یا اوصاف کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم حسامت، وزن، سختی، رنگ، یا کسی اور صفت کے لحاظ سے اشیا کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظر انداز کر دی جائیں گی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اور صفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی تفکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی معنی اشیا میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے اور اک کا کل اگر بہت دور تک جاسکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت عالمگیر ہے۔ اس طرح ادراک اضافات ان علی عقلی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی حدود کے اندر ہوتے ہیں۔ بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خصائص پر غور کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی تھے اور اک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں آکر صریحاً مجر د اور کلی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہئے، کہ جب ادراک اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں دخل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کے تار و پود میں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقبی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعداد و جسامت، وغیرہ، کے اضافات کا ادراک ہو جاتا ہے، تو تلامذہ کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری اور اکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذیلی عقبی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی تناخت کتنے کی اس تناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے لئے ادراک اضافات کی تحت شعوری عقبی زمین ہوتی ہے، اور کتنے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقبی زمین غائب ہو کر رہتی ہے۔ ہمارے تمام ارتسامات میں کم و بیش مبین اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتسامات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں، درک ایک ارتسام ہے، جس میں ذات، یا کسی اور چیز کے ساتھ اضافت کا ادراک شامل ہے، یا بالفاظ دیگر درک ایک ارتسام ہے، جو اضافی عقبی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عمداً اس چیز کے ذکر سے اغاض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتسام کو درک سے ممیز کرتی ہے۔ اب اس جز کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جز میرے

نزدیک خالصۃً انسانی ہے۔ حیوانات، اور انسان کے بچے، ایسے ارتسامات اور خیالات کی دنیا میں رہتے ہیں، جو مدہم طور پر محسوس اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہو جاتے ہیں، اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے، ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس مرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے حاشے میں ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تخلیقی فکر میں ارتسام کو اس کے حاشے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ اسی تجربے یا شعور حیوانی سے متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ حاشیہ اس حاشے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کروں گا، حیوان میں سخت شعوری عقبی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لینگے جس کا معین ادراک ذیلی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی ذیلی وقوف ذہنی لائق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہہ سکتے ہیں۔ ہماری روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنا بنتے ہیں، بیشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ تلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پیدا ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک بچہ اٹھائی دیکھ کر جب اس کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں متلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنیٰ حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً مستقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہے،

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، اور اک کر سکتے ہیں، یا کرنے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا اور اک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مستقل ترین تعلقات، یعنی ان اضافات پر بھی ہوتا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ احساسی تجربے کی وجہ سے وہ ان مستقل تلازمات سے سخت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ اور اک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات مرکزی اور اک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتقال کے محض ذیلی وقوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی مرثیت میں یہ بات ہے، کہ ٹھوس ارتسامات شعوری میدان کے کم دبیش مدھم اور دھندلے حاشیہ کے بیچ میں نہایت واضح اور معین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعور میں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور معین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم ان معین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا ان سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود ان صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے حقیقی معنوں میں کوئی بیان کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے، اور ان اضافات

کو معلوم کرنا پڑتا ہے، جو اس کے مختلف اجزاء میں باہر گرہوتے ہیں ایک
سادہ مصرعی منظر، یا کسی معمولی سلسلہ واقعات کو بیان کرنے کی کوشش کرو،
اور دیکھو، کہ تم کہاں تک ان الفاظ کے استعمال سے پہنچ سکتے ہو، جو مشمولہ
اضافات کو مرکزی بناتے ہیں۔ ایک کتا، یا ایک دو دھیتا سچہ، ایک
معمولی سا بیان بھی نہیں سمجھ سکتا، صرف اس وجہ سے، کہ جن الفاظ سے
اضافات کا اظہار ہوتا ہے، وہ ان کے لئے مہل ہوتے ہیں۔ جو الفاظ
ارتفات کو ظاہر کرتے ہیں، ان کی تلخیصی قیمت ہو سکتی ہے۔ ”بلی“
یا ”چوہے“ کے سے الفاظ کی کتے کے لئے معین تلخیصی قیمت ہو سکتی ہے۔
اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جب وہ اپنے کتے سے کہتے
ہیں کہ ”بارغ میں بلی ہے“ تو وہ کتا ان کی بات سمجھ جاتا ہے۔ لیکن اس
بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ کتا ان کی بات سمجھتا ہے۔ صرف یہ
فرض کر لینا کافی ہے، کہ لفظ ”بلی“ کے تلخیصی معنی ہیں، باقی سب اس
کتے کے لئے بے کار اور بے مصرف آواز ہے۔ جن اشخاص کو کتوں،
یا اور پوشیدار جانوروں کو کرتب سکھانے کا تجربہ ہوا ہے، ان کو معلوم
ہوگا، کہ ان جانوروں سے کچھ کرنے کو کہنا، یا اس کو کرنے کا طریقہ
بیان کرنا بس قدر بیکار ہوتا ہے۔ جو کچھ ہم نے اس باب میں بیان
ہے، اس کی حیوانی نفسیات کے لئے اہمیت پر ہم اور زیادہ کچھ نہ کہیں گے۔
لیکن یہ واقعہ کہ ہم اضافات کو صریحی اور مرکزی بنائے بغیر کچھ بیان
کر سکتے ہیں، اور نہ کسی طرح کی توجیہ کر سکتے ہیں، اس دعویٰ کے جواز کو ناہت
کرینگا، کہ ادراک اضافات (جو صرف تفکر سے ممکن ہوتا ہے) ان کے ارتقاء
میں صرف اجتماعی تعامل و اطلاع دہی کے لئے ضروری مانا گیا ہے۔
ادراک اضافات کی آفرینش کے طریقہ کی توجیہ، اور ارتقاء کے
نقطہ نظر سے محفل بنانا، نفسیاتی ترقی کا سلسلہ مشکل ترین کام ہے۔ جو توجیہ
یہاں پیش کی گئی ہے، اس کے متعلق دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ یہ ہر
لفظ سے موجد اور مکمل ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہی صحیح اور سیدھا راستہ

ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چیز موجود ہوتی ہے، جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسامت، یا امتداد مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو مقدم الذکر اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عددی اضافات اور طبعی اور معمولی تلازم کے اضافات، بصیری اشیاء کے رنگ اور چمک وغیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد کیفیت اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے متحساس اور کرہیٹ کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات مختلف دباؤ اور جزریں لعدا حساس معطیات کے بانی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ امور کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترتیب کے دوران میں اور اک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا، کہ جس صورت میں کہ یہ غیر تفکری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، اس میں یہ شعوریں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں اور اک اضافات کی مدد سے یہ مرکزی بن جاتے ہیں۔

باب چہارم

کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹونی کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی ہمراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھرنے میں پکڑ کر میرے پاس لانے میں بڑا نرا آتا ہے۔ ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی، جس کی موٹہ بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بعد اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے یہ تک اس نے اس لکڑی کو موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی توجیہ نہایت آسانی سے احاسی تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ یہ عمل شروع سے آخر تک سہمی و خطا کا عمل تھا۔ بندریج اس نے اس لکڑی کو آرام دہ طریقے سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ یہ محض اتفاق ہے کہ اپنی تمام کوشش میں ضمناً میکائیکات کا ایک سوال بھی حل کر رہا تھا۔

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس موڑ سے انقریباً سات اینچ کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اس اضافت کا، ابتدائی اور غیر معین صورت میں بھی، ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے ہی نے اس کو عملاً سکھا دیا، کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہئے۔ اس تمام مشاہدے کی توجیہ وجہ کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں ضمناً موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں صریحاً۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل ادنیٰ نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کتے کے اس فعل کو صرف احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہموں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربہ اور ماحول سے عقلی مطابقت میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے ان اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتنا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے زیادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق، جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے، بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی وقوف اور ان ہی انتقالات کے معین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم

سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر معترض غیر معین ذیلی وقوف اور معین مرکزی ادراک، ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور کا محض انتقال، اور اس انتقال کی ماہیت کی طرف تفکری توجہ مسلسل تنجرات کے محض وصول اور مطالعہ باطن کے آغاز میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔ ہم دونوں اس اختلاف پر متفق ہونگے۔ میرے نزدیک ذیلی عناصر جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات، جو شعور میں صریح ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو مرکوز کرنے کا فرق صحیح فرق ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعہ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق محض نفسیاتی موشگافی نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ احساسی تجربے سے تفکری مطالعہ باطن کی طرف انتقال طبعی ترقی کے امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے ماہر کو اطمینان ہو جانا چاہئے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام یہاں تک کہ اعلیٰ ترین، پہلوؤں کی طبعی تخلیق ایک قیاس ہے، جس کی صحت غیر متبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ ادراک اضافات، اور ذہنی اعمال پر نگاہ واپسین، کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی دعوؤں کی کلید گم گشتہ مل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتے اور لکڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، مشاہدے کی توجیہ ذرا دیر اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عقل اس کتے کے افعال کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ ان تلازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو احساسی تجربے میں قائم ہوئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات کو مرکزی بنانے سے اس کتے کو کیا فائدہ ہو گا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملی، اور اس کو کیا فائدہ ہو گا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی بس کتنے، یا اس کی قوہ میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ اور اک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آواز جنگلی زندگی، ابتداء اس کے ارد گرد کے جنگلی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اور اک اضافات غمی چیز یا واقعہ، کو بیان کرنے کا ایک لازمی جز ہے۔ مکانی اضافات کے اور اک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بنا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو پکڑ کر دکھانے سے، اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے، کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعویٰ ثابت، ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ اور اک اضافات اس کتنے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ اس میں نے فرض کیا ہے، کہ کتوں اور عام حیوانات، میں بیانی اطلاع دہی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہوگا، کہ ان میں اشارے، یا آواز، کے ذریعہ اشاراتی اطلاع دہی کی طاقت موجود ہوتی ہے۔ لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ حال ہی میں کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی

کی طاقت ہوتی ہے ہم پہلے اس طاقت پر غور کریں گے جو ان میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کریں گے جس کا حیوانات میں ہونا مشکوک ہے۔ میں اس سے قبل مجھلاؤں آوازوں کو بیان کر چکا ہوں جو جوڑے نکالا کرتے ہیں، اور وہیں میں نے ان کی تلمیحی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے۔ پرندوں کی نہ سزمہ سنجی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذبی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی کی یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پرپ کی نمائش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذبی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی دسم اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ طاقت اکثر حیوانات کی بہت مدد کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹر ایچ۔ بی ہیلڈ لیکاکٹ کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے:—

ایک دن صبح سویرے میں جنوبی پہاڑیں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گلہ نمودار ہوا جس کا ہر فرد حنفیں مار رہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

اور شور و غل برپا ہوا۔ لیکن یہ لحاظ آواز اور فعل پہلے شور و غل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر هجوم کیا جہاں یہ جھپٹش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہوئے تھے کہ ایک بڑا جیتا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند پھیلاگو ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبروں کو چاٹتے ہوئے چھپے کی طرف ٹر کر دیکھنے لگا۔ سو اس سے منتشر نہ ہوئے بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چرنے کے بعد اپنے ٹھکانوں کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خاندان بھی جمع ہو گئے تھے۔ ادھر درندے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ یہیں اکیلا تھا، اور اگرچہ صلح تھا، لیکن بھی میں نے یاد کر یہ دیکھنے کی تکلیف گزارا نہ کی، کہ کوئی جانور سرا بھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دوزخک پھیلا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحدہ فعل ایک مخصوص پیچ سے شروع ہوا ہوگا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انھوں نے اپنے آپ کو کمزور محسوس کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ برعکاس اس کے دوسری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو۔“

یہ تاویل ہم کو اشاراتی اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشاراتی اطلاع وہی کا ہیہلا درجہ خالصتہ جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیاء کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو سن کر سور فوراً صفاگ جاتے ہیں۔ شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا غلط ہے۔ عقل نہ ہوگا، کہ جیسا، کہ میڈیکلٹ کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کر گئی۔ لیکن اگر مدافعت کی دوسری پیچ کبھی تو چیتے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور دشمن کے دکھائی دینے کا، تو یہ چیخ ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی دینے کو ظاہر کر گئی، یا پھر اس کی دلالت خالصۃً جذبی ہوگی۔ کیا کتا بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے بھونکتا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے، کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ ہر کیف اس میں تو شبہ نہیں ہو سکتا کہ کہتے اور دیگر حیوانات اُن مختلف اشارنی الفاظ کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے، کہ تلازم کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف اور مخصوص خیالات کا احیا کرتی ہوں۔

اب سوال یہ ہے، کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں کس مدد تک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا جواب چڑیا خانوں میں فونو گراف کی مدد سے خاص خاص اختیارات کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نسیات کے صحیح مطالعہ کے لئے تجربہ گاہیں قائم ہو جائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایل۔ کادرنے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی کے طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ پہلا شخص ہے، جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی یقین نہیں کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعییمات سے بھری ہوئی ہے۔ جہاں تک ہمارے مشاہدہ سے Capuohins کی نو آوازوں میں سے کوئی کبھی اس چیز کو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

سب کی سب جذبی درجہ میں ہو سکتی، اور معلوم ہوتی ہیں۔ ان سے ضرر
تشنی، عدم تشنہ، خطرہ وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان
کا اشارہ ان مخصوص اشیا کی طرف بھی ہو سکتا ہے جس سے رغبت،
یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور سمیعہ حالات و شہرہ المط کے تحت نو نوکران
کے تحریکات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
حیوانات میں اشارتی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع
وہی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً اور غالباً اتفاقی
مخصوص اشیا کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بیانی
اطلاع دہی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور لیلوں کی
اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں، جن میں ان کا علاج کیا گیا، یا ان سے نرمی کا
برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مریض، یا اُداس دوست کو ہمراہ لے کر
آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برٹل انفریری میں ہوا میں نے
اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے، کہ اس نے
عظیم الجثہ، اور کابل الوجود چیخ کو کسی جہم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا
ہے۔ اس ضمن میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے
اپنی ایک اور تصنیف میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برٹل
کے دوست مسٹر رابرٹ ہال وادن نے دی ہے۔ اس کا بیان ہے:-

”میرا دادا اس شہر کا ایک سوداگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے، جن
میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے کتے کا نام پاکسٹر
تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں کارنوال گیا اور چھوٹے

مکتے کو ہمراہ لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیون شاہ کی کسی سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ پلٹتے ہوئے اس کو نونگا۔ دسپی پر جب اس نے اپنا حق طلب کیا، تو سرگے والے نے غصہ خواہی کے بعد اس کے غائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا کہ تمہارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہو، مگر اس کے بعد وہ غائب ہو گیا اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو ہمراہ لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالباً اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے چل دئے، اور پھر دکھائی نہ دئے۔ اس ٹرے کتے کا علیہ سرگے والے نے بیان کیا تو میرے دادا کو یقین ہو گیا کہ بڑا کتا بالکسر تھا۔ جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا کہ وہ چھوٹا تھا، پس آگیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے غائب ہو گئے، اور کچھ دیر بعد دونوں واپس آ گئے۔

فرض کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں بیانی اطلاع دہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے کہ ایک کتے نے کسی نہ کسی طریقے سے دوسرے کتے سے تمام واقعہ بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل یا عقل سے کچھ زیادہ بہرہ بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع دہی پر بحقیقت اطلاع دہی کے، غور کر رہے ہیں میرے نزدیک یہ بالکل ظاہر ہے کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس چیز سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع دہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع دہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ہو صرف اس قدر کہ بعض پر معنی اشاروں، یا حرکات کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ ہو لیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اولہ کچھ فرض نہ کریں۔

چھوٹے کتے نے ایک اور بڑے کتے سے مار کھائی، یہ بھاگا ہوا اپنے طاقتور دوست ماکس کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا اب اگر اس چھوٹے کتے کو ہٹا لینے کے بعد بڑا بھگا جا کر اس کتے کو پیٹا، تب البتہ بیانی اطلاع وہی کے وجود کی نہایت تو یہی شہادت، مہیا ہوتی۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری تحقیق کی محتاج ہے لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع وہی کی قابلیت ہوتی ہے، جس میں اور ایک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشاری اطلاع وہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس انتقال کے لئے لازمی ہے، کہ ارتسامات کو ظاہر کرنے والی آوازوں یا دیگر علامات کے علاوہ اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے ہم بیانی اطلاع وہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ابی سے علم کی حدود میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم اور انکشافات پر وال، اور اس پر موقوف ہوتا ہے۔

انسان میں ذہن کا ارتقا، پر ایک رسالہ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ میلر نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک مسٹر اضافات پر عمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ انسانی معنی یعنی والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔ وہ کہتا ہے:-

”اطلاعات غیر راوی اور فوق طبعی ہوتے ہیں۔ جو اس ان تک بالرات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے علم حس

کے اصلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت بند نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ مادی علامت ہمیا کرے، تاکہ دماغ غیر مرئی عالم اضافات کو اخذ کرے، اور اس طرح تجربہ کو جو ”محض شعور“ میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کر دے، یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔ ترقی کی طرف یہی وہ قدم ہے جس کی ہم کو تلاش تھی، اور یہی اسی ارتقا کی حدود کے بالکل اندر ہے۔“

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میڈلکٹ اضافات کو شعور کے لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو ناص اور ناتمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ مادی زبان ایک مادی علامت ہمیا کرے، اور یہ علامت اس چیز کی ہوگی، جو جہاں تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی۔ قبل اس کے، کہ یہ اضافات ”آواز“ یا کسی اور علامت، کے ذریعہ صریحی بنیں، احساسی تجربہ میں ان کا ضمنی طور پر ہونا لازمی ہے، لیکن جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ میں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا اور اک اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم منہی ہے، جو پہلے ذیلی اور تحت شعور تھی۔ اس دعویٰ میں ظاہر ہے، کہ میں میڈلکٹ کے عقیدہ کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ مثلاً فرض کر دو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں

رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے، تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے، جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھٹنے میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذی شعور خود کار مشین نہیں، تو رد اعمال کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا پتہ دیتا ہے، جو اس رد عمل سے قبل ہوتے ہیں، لیکن وہ اس فرق کو سمجھتیت اضافت مکانی کے اور اک کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور در عمل کی تصحیح نوعیت کو، سخت شعوری طور پر تعین کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل مہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے اور اک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرقی بحیثیت فرق کے، ادراک میں آکر مرکزی بن جانا ہو۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں درپہمال کو سخت شعوری طور پر تعین کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں ہی نہیں۔ اس کا بحیثیت اضافت ادراک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر اور اک اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا میں پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ ادراک اضافات مدد کہ کو ظاہر کرنے والی علامات یا آوازوں کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا ادراک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں سخت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسئلہ میل لیکاٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ نظام کار ان کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ازنیات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبعی ارتقاء کی حدود کے بالکل اندر ہے۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہو گا، کہ میں

بیانی اطلاع دہی کو اور اک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع دہی کی تاہیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھو گا کہ وہ اضافات کا بحیثیت اضافات اور اک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت ہیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا صرف ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلیٰ درجے کے حیوانات اضافات کا اور اک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت غیر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتاط اختارات کے نتائج بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے بربا وہ مفید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نفیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو تحریر میں ضبط کرنے پر قناعت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اختارات کی بنائیں جن سے ان کی اصلی نفسیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی فعلیت کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختاری تحقیق، اور ذرا مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور فعلیت کی مثال پیش کرنے کی تحریض کی کوشش کا نقطہ آغاز بن سکتی ہیں تاہم اسکان یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مرتبہ کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے، کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی طائفہ اور طبقہ التماثلی فعلیت کے صحیح نفسیاتی مفہوم تک پہنچنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، تاہم شیکہ ہم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ مددی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ ٹائٹن کا بیان ہے، کہ ٹخن بزرگ نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بسل تین تک گن سکتی ہے۔ اس بسل کو ہر روز کھانے کے لیے تین کیڑے دے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بسل زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگرچہ تھیں کیڑا اس کو دکھایا جاتا تھا، تو وہ اس کو لینے کے لئے پیچھے اتر آتی تھی۔ عجیبے یقین ہے، کہ صرف اسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ (ہر قی شرارے کی مدد سے) ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازیں ہوں، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔

پانچ اشیا کے مجموعہ کا ارتسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متبصر کئے جاسکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو چار یا پانچ یا چھ کہتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ انے مددی اضافات کا ادراک کر لیا ہے۔ سیرے خیال میں اسی تجربہ اس تنگی مزاج رخ کی فراست کی توجہ کے لئے کافی ہے جس کا لیرا نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رخ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص بندھنے کے کر جھونپڑے کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونسلے سے دور دور

Thompson لے

Lichtenberg لے

Lury لے

رہتا۔ اس شکی مزاج پرندے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایجاد کیا گیا کہ جھونپڑے کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، جن میں سے ایک تو تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو گن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تیسرے دن تین آدمی اسی طرح جھونپڑے کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کار پانچ یا چھ آدمیوں کو بھینا ضروری معلوم ہوا تاکہ وہ گن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے، کہ رخ نے دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسٹر روٹیس کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں چڑیاخانے کے سیلی نام ایک شیمینٹری (بندر) کے رکھوالے نے اسی بات کو اختیاری تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ غفلند حیوان کو سکھایا گیا تھا کہ وہ اپنے رکھوالے کو چند تینکے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان تنکوں کی تعداد پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑاتا تھا۔ ان تنکوں کو پہلے اپنے منہ میں رکھتا تھا، اور اس کے بعد اپنے رکھوالے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ ہوا جن میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی کی۔ ایک دفعہ تو بجائے پانچ کے تین سٹکے دئے، اور دوسری

۱۰ Mr. Romanes

۱۱ Sally

۱۲ Chimpanzee

مرتبہ سب سے تین کے چار۔ رکھوا لے لے بیان کیا، کہ وہ تھکا ہوا ہے، اور اس لئے ذرا چڑچڑا ہوا رہا ہے۔ پانچ تنکوں سے زائد کا نتیجہ میں نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آواز کا تلامزم ہے، اور (۲) ایک مجموعہ جس کو ہم تین کہتے ہیں، اور دیگر مجموعہ بن کا ہم دو، چار اور پانچ کہتے ہیں، میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات شاہ، یا مختلف محسوس ہوئے، یا یہ، کہ ان کا عادی اور اک ہوا اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر موقوف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے، کہ مجموعات یا سلسلوں کی مشابہت، یا ان اختلاف کو محسوس کرنا احساسی شجرے کی طاق سے باہر نہیں، اور یہ کہ عادی اضافات کا اصلی معنوں میں اور اک نہیں ہونا ان اضافات کا اور اک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد یعنی وحشی اور غیر متہذبن اقوام میں بھی اگر ہونا ہے، تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں۔ لیکن یہ میرا اپنا خیال ہے۔ ممکن ہے، کہ رکھوا لے کی نگہداشت سے سبلی فکر اور اور اک کے مباوی کا کتاب کر رہا ہو۔

اب میں چند ان اعتبارات کو بیان کرونگا، جو میں نے کتوں کے کئے ہیں۔ ان اختیارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا، کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک اور اک کر سکتے ہیں جس کو ہمیں حل کرنا ہے۔ یا یہ کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے حل کر سکتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ سعی و خطا کا طریقہ گویا حل کا طریقہ ہے۔ ان اعتبارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں، جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے، کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا، جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھایا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک گٹھے میں ایک ہلکی سی بیدگمی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے، جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو لمبے گاڑگر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے گئے اور ان کتے کے پلوں کو دیکھنے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو فقی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور جیسا کہ پونا چاہئے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انھوں نے بہت کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو چھوڑ دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پنے لئے تو اپنا سر بڑھایا، اور سر نے کوٹھنہ میں پکڑ کر بید کو کھینچ لیا۔ دوسرا بلا اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا، اور حسب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ نکال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ اس کے بعد میں گیا، اور جا کر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پنے کی طرح اپنا سر بڑھا کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر اٹک گیا۔ اب اس کے مالک نے اس کو سکھانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے اور ایک گھنٹہ بھر کے بعد واپسی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پنے کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے، کہ اس دوسرے پنے نے کہاں تک اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے اس کو بلا لیا، اور پہلے پنے کو چھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے پاس آ گیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزر گئے اور اس کو اپنے پیچھے بلا لیا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو چھوڑ کر اپنے آپ اس طرف نکل آیا، اور مڑ کر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کھینچنا چاہا۔ لیکن وہ پھنس گئی، اور اس کے منہ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی، لیکن اس نے اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔

مختصر یہ کہ ان پلوں کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عواض حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے ستر بے سے سیکھا عجیب بات یہ ہے، کہ پہلے موقع پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پنے نے بید

کو سرے سے پکڑا اور کھینچ لیا۔ اگر اس تجربے کو یہیں چھوڑ دیا جاتا تو بہت ممکن تھا، کہ ہم یہ فرض کر لیتے، کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ حاصل کرنے کے بہترین وسائل کا اوراک کر لیا۔ لیکن دوسرے موقع پر اس نے میدان کو سرے سے نہ پکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ پہلے موقع پر خوش قسمتی اس کی یاد دہانی، نہ کہ واضح اوراک، کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اختتامی تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کرونگا، جو لٹونی پر اختبارات سے حاصل ہوئے۔ لٹونی کی عمر اس وقت تقریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اختبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلا تھا۔ اس جنگل کے ڈنڈوں کے درمیان چھ اینچ کا فاصلہ تھا، جس میں سے وہ باسانی گزر سکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگل کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پر فاصلہ دوگنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف اور اس جنگل سے زاویہ قائمہ بناتے ہوئے سموئی قسم کا لوہے کا جنگلا تھا۔

پچھلا دن۔ میں مقدم الذکر عمومی ڈنڈوں کے جنگل کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لکڑی اس میدان میں پھینکی، اس کتے کو اس کے پیچھے بھیجا، اور اس جنگل کے راستے اس کو بلایا۔ اس لکڑی کے سرے ان ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ میں نے سیٹی سجائی۔ کتے نے بہت کھینچا مانی، اور کوشش کی، اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لکڑی کو کتنا شروع کیا میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر پھنس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر بڑھا لیا، اور اس لکڑی کو جو چھوٹی سی تھی نکال لیا، میں نے اس کو پیاد کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لکڑی پھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھیجا۔ اس

مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ یقین کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تبسہری مرتبہ وہ سر پھینچا، پھر اس نے اس کو چھوڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑ کر اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سرے کو پکڑ کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے بھیجا تو وہ پھر اس کے پار نکل گیا، اور حسب سابق بیچ میں سے پکڑ کر نکلتا چلا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو اسپنج لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو سر کیٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے ٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھینک دیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ نکرار سے وہ ڈنڈوں تک سر کو ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ اک مرتبہ بھیجا، تاکہ اس کو اس شکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کر رکھا۔ لکڑی پھینک گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور حسب سابق ڈنڈوں میں سے نکلتا چلا،

لیکن ناکام ہو کر لکڑی بھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو سیر کے لئے لے گیا اور واپسی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ ابیں کھڑے ہو کر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلدی جلدی آیا، لیکن لکڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لکڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور کھینچ کر ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا۔ میں نے وہ لکڑی پھر میدان میں بھینک دی۔ وہ کتا اس کو لے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے بھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لکڑی جب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سحر نکل آتا تھا، اور معمولی ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تیسرا دن۔ لکڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ ہی تھے۔ لمبی لکڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں کتنی ہی بعینہ ہی حالت تھی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا، کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے باسانی نکل سکتا ہے، اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل شکل کو ترک کر دینے کی سمجھ ضرور تھی۔

چند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی۔ لکڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کو دکر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لکڑی کو بیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لکڑی کا ایک سرار کھنڈا اور اس کو ترغیب دلائی کہ وہ اس کو منہ میں پکڑ کر کھینچ لے۔ اس کے بعد میں نے پھر لکڑی میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جھٹکے کو دیکھ لیا (میں نے دائرہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا) اور چکر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقع پر میں نے ایک ایسی لکڑی جس کے ایک سرے پر ہلک سا بنا ہوا تھا۔ میں کتنے کو میدان کے اس مقام پر لایا جو کھلے ہوئے جھٹکے سے بہت دور تھا اور اس کو اس لکڑی کے پچھلے بھجیا۔ وہ ہلک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کھینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بھجیا اور اس کو ترغیب دلائی کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کھینچ لائے کہ ہلک کسی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کھینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہلک نکال لیا جاتا، اور لکڑی کھینچ لی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کھینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا اور کتنے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ شکل کس طرح نکل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہلک اب بھی برابر اٹکتا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کھینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی بیچ میں سے، اور کبھی ہلک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہلک ہی کو پکڑا اور مڑور کر توڑ ڈالا ایک راہ گیر بھی کھڑا تماشہ دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتنے کو ہلک توڑتے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا "کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ شکل کہاں پڑتی ہے" اس شخص کا یہ فیصلہ دوسنٹ کے اتفاقاً مشاہدہ کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدھ کھنڈہ یا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتنے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کھینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی احساسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سنی و خطا باللسل جاری رہے، یہاں تک کہ ایک دل خوش کن
نتیجہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد پھر میں نے ٹونی کو اسی ہڈی لکڑی
سے آزمایا۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگے کو دیکھ لیا تھا، یا یہ کہ اس
کا خیال آگیا تھا، لہذا وہ جکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں
اور ہر صورت میں نتائج بعینہ ہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار
ہو گا۔ لہذا میں ایک عقلمند کتے ٹوڈی کی حرکات و سکنات کے مشاہدے
کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کروں گا۔ یہ کتا بعض کربوں، مسئلوں
دیوان خانے میں چھپائی ہوئی گنبد کو تلاش کرنے میں بہت ہوشیار
تھا۔ یہ کتا میرے دوست اور ہمکار ڈیرو فیسیرو لائیپنر کا تھا۔ پروفیسر
موصوف میرے ساتھ آئے، اور کتے کو گوشہ نشین کرنے کی طرف
راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کروں گا۔ یہ بعینہ ویسے ہی تھے جیسے
کہ ٹونی پر اختبارات سے حاصل ہوئے تھے۔ عام نتائج ایسا زائد
اس طرح بیان کئے جاسکتے ہیں۔ بعض اتفاق سے اس کتے نے
لکڑی کا سر اچکڑا اور اس کو کھینچ لیا۔ جسٹہ بھر کے بعد ہنوز نہ نوٹ
اول کا مضمون تھا جب لکڑی اس طرح رکھی جاتی کہ وہ آسانی ایک
سرے کو پکڑ کر کھینچ سکتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے پکڑنا، میدان میں
دوڑنا پھرتا، اور ڈنڈوں کے پاس آنا۔ اس سے ہم دونوں اس
نتیجہ پر پہنچے، کہ ٹوڈی کی فیصلت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود
نہیں، کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں، کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے، کہ
میں اس میں شبہ نہیں کرتا، کہ وہ اسی تکلیف اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

کو ڈنڈوں میں سے لکڑی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ سکتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ ہنٹ اور پیچیدہ کرت سکھائے جاسکتے ہیں۔ وہ اُن کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات و سکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی شکل کو ط کرنے میں وہ طریقہ سنی و خطا استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی مکمل توجیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے صدور کے لئے اضافات کا اور اک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہیے۔

میں نے کتوں پر سدرجہ ذیل طریقے سے اختبارات کئے ہیں۔ میں ایک لکڑی، یا کسی ایسی چیز جس سے وہ کھیلے ہیں، کو رسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور مجھ میں تلازم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں رسی کو کرسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لکڑی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن روفیس کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں ہڈی سے کھیل رہا تھا۔ جب اس ہڈی میں جان ڈال دی گئی، اور رسی کے ذریعہ اس میں فیصلت کی مافوق فطرت قابلیت پیدا کی گئی، تو اس کتے نے حیرت، اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ آنا ضرور ہے، کہ ایک جھوٹے سے اور بزدل بلی نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بلا خوف کی بھی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے پھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے اکثر دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو بھرا یا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ دیر بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اس اضافے کے اور اک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور متحرک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ اور اک ضروری نہیں۔ کتا ہڈی کو گول گول بھرتا ہوا دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پکڑ سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر چھپتا ہے، کیونکہ وہ اس کو آسانی پکڑ سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات، بحیثیت اضافات، اور اک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا وقت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں اہمیت بحیثیت اضافت مرکزی بن جائے خود ہم جوش کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ ادراکات کے نتائج سے فائدہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا وقت نہیں ہوتا، کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بناسکیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا نظر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سرے سے بندھی ہے، گول گول چکر کھاری ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقع پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ لگانے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا اور اک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس اقتراض کی بنا پر توجیہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ اور اک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے، کہ (اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان گے

لئے کافی ہے، اور یہ کہ ایک غیر عادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ محسوس و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا، کہ احساسی تجربہ سے اونچی قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے، کہ وہ بھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے قبل ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے، کہ اضافات کا اور اک کس طرح تصوری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو بھی صاف کرنا چاہئے، کہ ہم دو نطق، اور ”ناطق“ کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے، جس پر نفیات کے متعلقین متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہو گا، جن میں ہم اس لفظ کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے، کہ ”اگر یہ قوت ناطقہ نہیں، تو میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ پھر قوت ناطقہ کیا ہے“۔ نفیات کا عالم اس قصہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود انصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے، لہذا نفیات دان کا اس کو تسلیم کر لینا گناہی پر محمول نہ کیا جائیگا۔

تعلیق

پچھلے ہم نے بندروں کے نام نہایت کم کے متعلق کچھ کہا ہے، اسی کے متعلق مسٹر کناٹن

جنہوں نے دو مفید بندروں کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں : —
 ”متعدد آدائیں استعمال کی گئی ہیں، جن سے خوراک، خطرہ، آداسی، غصہ،
 اور بایوسی کا اظہار ہوتا ہے لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام پہلی جوابات
 ہیں۔“ مسٹر جارج جینی سن ہنچمر کے ایک باغ میں اپنے تجربہ کی
 بنا پر کہتے ہیں : — ”شپینزری کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی
 آواز ایسی نہیں سنی جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف
 اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شپینزری خوشی کی چیخ کا جواب دیتا ہے۔“

لیبرائٹس نے جو قصہ شکی مزاج اور حساب دان رخ کا بیان
 کیا ہے، اس پر تنقید کرتے ہوئے ریٹو لکھتا ہے : — ”میں یہاں تعداد
 نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف
 چیزیں ہیں۔“ یہاں لفظ ادراک کا استعمال احساسی تجربے کے تعلق سے
 ہوا ہے۔

Rhesus Monkeys ۱۰

George Jennison ۱۱

Ribot ۱۲

باب پانزدہم

تصوری فکر

گزشتہ ابواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے معین ادراک کی طرف کس طرح قدم بڑھایا جاسکتا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف انتقالات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اخلافت کے معین ادراک میں یہ انتقالات اخلافت من حیث بھی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ ادراک کا ناما عملی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، درکہ افافت میں ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متعارف نقاط کی مکانی افافت ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی راحت نظر میں ہیں، لیکن ابھی تھوڑی ہی دیر ہوئی، کہ وہ بصورت ارتسامات، مرکزی تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان افافات کا ادراک ہوتا ہے،

عمل تصور تفکر کی اس توسیع کو مثال ہے جس کو ہم عمل ادراک کے لئے
 خدہ و رمی سلوم کر چکے ہیں، اور جس سے ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے ظہور
 کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف کس وقت عام تصور کو پیدا
 کرتا ہے، جب ہم اپنے سحر بے کے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر
 نگاہ واپس ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ سحر بے کے دوران میں ہم دیکھتے
 ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، یہ سبب دوسرے سبب
 کے مشابہ ہے، یہ رویہ دوسرے رویہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح
 ان گنت اشیاء میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت
 مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن
 جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت
 سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور
 کے مخصوص امتیالات پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم امتیالات کی ایک
 کثیر تعداد کی پرتال کر رہے ہیں جو ہمارے سحر بے کے دوران میں واقع
 ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ
 ہم بہت سے رویوں، یا دیگر مشابہ اشیاء کو دیکھ رہے ہیں جب ہماری توجہ
 ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے
 ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی
 مشابہت کا شعوری وقوف ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت
 کو شعور کے مرکز میں لاسکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا ادراک کر سکتے
 ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان رویوں
 کی اضافت دوسرے رویوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی
 مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافت کی مشابہت کا ہم ادراک
 کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافت میں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے
 اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت بہ حیثیت اس کے مرکزی نہیں
 بن جاتی، کہ یہ تمام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک اسی معنوں

میں تصور حال نہیں ہوتا۔

یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہو گا، کہ جس عمل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجربہ اور تحلیل شامل ہے۔ تجربہ کی قابلیت کا جزو احسانی تجربے میں ہوتا ہے۔ یہ دراصل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جانے کے ہم معنی ہے۔ جب احسانی تجربے کی ابتدائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے، کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے، تب گویا تجربہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تجربہ بہت بڑی حد تک مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے۔ مخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً اُون گئے دو گچھوں کے مختلف رنگوں کی صافیت کے ادراک کے لیے ضروری ہے، کہ اُن کو شعور کے حاشیہ میں بصورتہ اس کے استحضاراً باقی رکھا جائے، کہ یہ وہ دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لاتے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشیے میں استحضاراً باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں جس میں مشابہ اطراف کی بے شمار تعداؤں سے کوئی دو اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لیے کسی نام، یا کسی اور علامت، کے بغیر اس طرح کرنا کمال تک ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عمومیت کی وجہ سے غیر معین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو چشم ذہن کے سامنے واضح اور معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص ادراک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں۔ لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کئے بغیر مقرر کر دینا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشیے سے اس کو مکمل طور پر متنزع کرانے کے قائل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں تحلیل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجربہ پر صرف نگاہ واپس نہ ہی نہیں ڈالتے

اور نہ ہم حافظہ میں اس کی محض پرتال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت موجود دیا نئے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطراف متعلقہ سے منتشر کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو آپس میں لانے سے اس اضافے کا ایک عظیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم ”مشابہت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل، جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، بالکل اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اور اک مشابہت کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے ذیلی وقوف کا ایک ماحشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے، اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں سمیٹتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا معین طور پر شعوری علم شال ہوتا ہے، جو فکری تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اعادہ و تکرار سے طبیعت کد کو ضرور ہوگی لیکن میں بھر کہتا ہوں، کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو مشابہت کا ماحشیہ ذیلی عملی وقوف ہو، یہ کہ جب یہ ذیلی وقوف فکر کے ابتدائی مداح میں مرکز میں آتا ہے، تو مخصوص ازناسات کے درمیان مشابہت کا معین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان ادراکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت، سے تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجربہ تحلیل اور ترکیبی تقیم کے معین مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کو ان تصورات کی طرف التفات کرنا چاہئے ہیں، جو ہم اس چیز کے قائم کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں متعلقہ کہہ رہا ہوں، کہ جس چیز کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات متعین نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

تجربہ کو بیان، اور اس کی تشریح و توضیح کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام صفات کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم تمیز کرتے ہیں تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ذہنی ترتیب کے اس درجہ پر تمیز نہیں ہوتی حیوانات یا اعتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو، کہ وہ حیوانات جو کبھی احساسی تجربے کے درجہ پر ہیں، شے اور اس کی صفات میں تمیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی ارتسامات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک سخت شعوری شے میں گویا چڑے ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کتے کا ایک پلاٹن اشیا کا تجربہ حاصل کر رہا ہے جو کھانے میں اچھی ہیں۔ یہاں بعض لصری ارتسامات اور بعض ذوقی ارتسامات میں لازم قائم ہوتا ہے چھوڑتے ہیں، کہ وہ پلاٹن اشیا کا تجربہ کر رہا ہے، جن میں اکولبتا کی صفت ہے۔ لیکن ”اشیا“ اور ”اکولبتا“ ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے کے پہلے کی۔ یا فرض کرو، کہ ایک سچے سرخ اور نیلی گولیوں سے کھیل رہا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ وہ ان دونوں گولیوں کی ہلکا سا شکل پر شبابہت، اور ہلکا سا رنگت ان کی عدم شبابہت کو محسوس کر لے۔ لیکن جب ان اضافات کا اور اک شروع ہوتا ہے، تو شکل اور رنگ بھی متبیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات زیادہ نمایاں، اور احساسی تجربے سے متفرق ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات مددگار دراصل بعض معلومہ ارتسامات کے نمایاں خصائص ہیں، اور ان کا افتراض محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول، حیثیت ارتسام اس زرد پھول سے ممیز، اور ایک اور سرخ پھول کے ساتھ تنہا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متلازم ہیں۔ پھر ان دونوں کا تلازم اس بوجے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں آتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت گہرا لفظی ہے، اور عملی تجربہ میں رنگ اور شکل کا افتراق نہیں ہوتا، اور نہ تلازم بوجہ اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب فکر محض معطیات تجربہ جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں، پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع میدان لین کے مرکزی جوہر کی تجربہ کرتا ہے، ان کی تحلیل کرتا ہے، اور اس

شجرہ و تحلیل نتائج کی تصویری ترکیب میں تعمیم کرتا ہے، تنب اور صرف تنب، وہ صفت اپنے آپ کو اس شے سے فزیریں مفترق کرتی ہے۔ احساسی شجرہ میں گلاب کے پھول، گیندے کے پھول، اور ہیلے کے پھول، کی بڑی مختلف ہوتی ہیں۔ اب ادراک داخل ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے ملازمت رکھتے ہیں اور یہ صفات بھی شجرے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں عمل تصور شجرے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو، جو ادراک میں ہیلے ہی غالب تھی، منتشر کرتا ہے، اور ایس کو ”بو“ کی صفت کا نام دے کر ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق (جو اس تحلیل سے پیدا ہوئی ہے) اس قدر خوش ہوتے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ گلاب کا پھول، یا ہیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ بو اس پھول کی ہے یعنی ہم اس شے کو اس صفت کا ”مالک“ سمجھتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ ہمارے تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں۔ یہاں یعنی وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس مسئلے کو توجہ کر چکے ہیں۔ ہم معلوم کر چکے ہیں، کہ جب اضافات کا ادراک ذہنی ترکیب کے نارو پودوں میں دل پالینا ہے، تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک مستقل عقی زین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافاتی کیفیت کی سرایت سے ہمارے ادراکات و رکات کے گہرے تک نفوذ پاتے ہیں، یہ تو یاد ہو چکا، کہ درک ایک ارتسام ہے جو اضافات کی عقی زین کے سامنے ہوتا ہے، اور یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا معین ادراک کسی نہ کسی وقت ہو چکا ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک کی تصویری ذہنی ترکیب کے نارو پودوں میں دل پالینا ہے، تو اس کے نتائج بھی شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک تصویری عقی زین قائم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ارتسام اور ادراک کے

ذریعہ درک کے ہزنیہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح درک عمل تصور کی مدد سے اور اعلیٰ ہزنیہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

بیان تصور کی اجتماعی اور معاشری قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے۔ اور اک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع دہی کے ضرورت کے دوش پیش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے تعلق ہوتا ہے، منجھ کو ان مختلف اشیا کے اضافات کا اور اک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو کلی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے اور اک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے اور اک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک، مخصوص اور اکات سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ اور اک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائی بنا تا ہے، جن میں باہمی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی سرودیت کو کم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پھر احساسی تجربہ سے اور اک اور اور اک سے تصور تک ترقی کرنے میں ذہنی ترکیب کے تار و دو تار تک اور انتفاع، اور اس کی روز افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احساسی تجربہ میں انسانیات اور ان انسانیات کے اخیانہ خیالات ہونے میں جو ذہنی ترقی کے اس درجہ پر پیدا ہونے والے انتظامات کے محض وقوف کی رضائی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلازم کو صرف ان ہی انسانیات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے لیکن اضافات کے اور اک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور تلازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب بافت میں بن دیتا ہے۔ پھر یہ اشیا کے اضافات اور ان کی صفات کا محض اور اک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تنمیم کی وجہ سے یہ عام اور وسیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو تلازم ان کلی تصورات کو کام میں لاتا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احساسی تجربہ، اور اک اور عمل تصور سے پیدا ہونے والوں تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا مہرے نزدیک کہنا چاہئے کہ

زیادہ تر، سرکشور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی بعضی زمین میں بھی شریک ہو جاتا ہے۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس لمحہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال ہی ہم میں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا کرنے میں اس مالک شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں بہت سی تفصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہذا جو حیوانات، کچھ تصویری درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں تلازم کو خیالات کی نئی قسم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں، جن کے ساتھ عام اور کل معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو خیالات کی اصطلاح کی تعریف نظر ثانی کرنی چاہئے۔ شروع میں ہم نے ارتسام کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے، جو دور آئندہ ہیجانات کی وجہ سے شعور کے مرکزی ارتسام ہے۔ اور خیالات وہ ہے، جو ان ارتسامات کے احیاء یا استحضار کی وجہ سے شعور کے مرکزی ارتسام آتا ہے لیکن جب ہم ادراک اضافات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو خیالات اضافہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات کے احیاء ہوتے ہیں، جن کو ہم نے، ارتسامات متعاقبہ کے ساتھ ساتھ پیدا ہونے کی وجہ سے، ارتسامات اضافہ کہا ہے۔ پھر یہ جب تصورات تک ترقی کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہوئی ہے، یعنی وہ جو لمحات معنی عام اور کلی ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق و تمیز کریں۔ لہذا خیال رکھنا چاہئے، کہ ”لفظ خیال“ کا اطلاق ارتسامات کے بعض احیاء پر ہو گا۔ مخصوص اضافات کے خیالات کو ہم ”امثال“ کہیں گے، اور فارسی خط میں لکھیں گے، اور عام اور کلی معنوں کے خیالات کو بھی ”امثال“ ہی کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں لکھیں گے۔ اس طرح مجھ کو سانپ کا خیال آ سکتا ہے، لیکن بیاں سانپ احساسی شجر بے کی ششے (معروض) ہے۔ اس سانپ کے طول کی میں مثال قائم کر سکتا ہوں، اور حیوانیاتی کائنات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر ششے (معروض) کی اصطلاح بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی شجر بے کی ششے (معروض) مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پیٹے کو اس ششے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم ڈری کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک ششے کا ادراک ہو رہا ہے، حیثیت

اس کے کہ اس میں کسی اور شے میں مکانی اضافات ہیں۔ یہاں جو شے کہ پہلے محض محسوس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ شے بصورت ایک درک کے ہے۔ سوم ہم کسی شے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس سے اس کا عام مقصد و مصرف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی، یعنی آلہ وقت۔ یہ شے بحیثیت تصور کے ہے۔ چہارم۔ ہم شے (معروض) کا منطق کے معنوں میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو ہم نے تعلیلاً تمیز کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شے کی تعریف کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیا، اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات بیان کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے ابتدائی مدارج میں اس اصطلاح کا استعمال، گویا قبل از وقت اس چیز کے لئے ہوتا ہے، جو تصور کی روشنی میں ”شے“ کہلاتی ہے، اس لئے شے، من حیث شے، کا علم ہم کو صرف ذات کے فضاء کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان تمام مختلف معنوں کو اسی طرح باقی رکھا مناسب ہے۔ اس کے وجود بعد میں ظاہر ہونے کے منطقی شے، یعنی تعلیلاً تمیز کی ہوئی صفات کے مجموعہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بعض خواص، یا صفات، ایسی ہوتی ہیں، جو اس شے کے لئے ضروری ہیں۔ ان کو اولیٰ یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات اس قسم کی ہوتی ہیں، جو قابل تغیر، یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا عارضی کہلاتی ہیں۔ ایک چمچہ ہی کو لو۔ اس کا وزن، اس کی مزاحمت، اس کی خاص صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں، کہ ان کے بغیر چمچہ نہیں رہتا۔ لیکن یہ چاندی کا ہو یا مین کا، منقش ہو یا سادہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چمچہ ہی کہلاتا ہے۔ یہ اس کی ثانوی یا عارضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی یہ خاص چمچہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورت درک کے گرم ہے، تقریباً ہے، اور گول ہے۔ گویا چیز بھی اس کو بہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی کے بدل نہیں سکتی۔ لیکن یہ عارضی صفات ایک چمچہ کی کلی مثال کے لئے ضروری ہیں

اور یہی کلی مثال منطقی شے ہے۔ اصطلاحات کے استعمال کے متعلق اس گریز سے قوت تصور اور الفاظ و زبان کے تعلق پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے اور ادراک کی طرف ترقی جو ابتدائی فکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع وہی کی ضروریات کی برہین منت ہے۔ ایک معمولی اور سادہ منظر یا ایک روزمرہ واقعہ ان الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جاسکتا ہے، جو اس منظر یا واقعہ کے اضافات پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اضافات پر دلالت کرتے ہیں، تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اضافات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تفہیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ لحاظ ماہیت تصورات ہوتے ہیں۔ لہذا اگر باہمی اطلاع وہی کی ضرورت ہی اور ادراک کا باعث ہوئی ہے، تو یہ کہنا بھی صحیح ہے، کہ اسی اطلاع وہی کے ذرائع دو مسائل نے عمل تصور میں سہولت پیدا کی ہے ہم نقیبن کر سکتے ہیں، کہ ادراک اور عمل تصور کی پیدائش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اصلیت، اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، زیر بحث کرنا مقصود نہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے، کہ ذہنی ترقی میں رہنا نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، ورک اور تصور میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے، کہ لفظ منکدنت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اس طرح اس سے اس ارتسام کے مقابل خیال کا احیاء ہو جائے۔ سبچہ بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلامزات کی مثالیں پیش کرتا ہے۔ ایک ہوشیار کتا بھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے، کہ چند الفاظ اس کے ذہن میں ان ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں، جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاء ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے، بلکہ ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایک کتا اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیٹا ہے، بیٹھتا ہے، خوشامد کرتا ہے، اشتباہ اٹھا کر لانا ہے، اور پھینکتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ، جو باہمی مصلح دہی کے اشارتی درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم و بیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے متلازم کا ہم معنی ہے۔ دوسرے درجہ میں یہ علامت ایک ایسی اضافت سے متلازم ہوتی ہے جس کا یقین اور ایک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص، دیگر ارتسامات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی، دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ غیبتوں کے انداز اور ان کی نشہتوں کی توضیح بھی اس ہی سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تعین از بس دشوار ہے۔ بچہ کی پرورش اس چیز میں ہوتی ہے جس کو ہم زبان کی فضا کہہ سکتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ بچہ بات سمجھنا شروع کرتا ہے۔ اضافات کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح تعین بہت مشکل ہے۔ اگر ہم ذہنی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو نفسیات کا کتنا بھلا ہوتا! لیکن اب بحالت موجودہ ان غیبتوں کی قیاسی تاویل و تعبیر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو شاید میں آتی ہیں۔ ہمارا مشاہدہ یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ ”تھے“ ”تھیں“ تو وہ سچو نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن ”تھے زور سے تھو“ کی تعبیل میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکات یا ان کے امثال (کہو) یہ اضافات کے مظہر ہوتے ہیں، اگے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، اور ان سے ارتسامات اور ان کی علامات اور دیگر ارتسامات اور ان کی علامات کے اضافات معین ہوتے ہیں۔ ارتسامی الفاظ اکثر ہماری افعال ہوتے ہیں اور اضافتی الفاظ اسامہ صفت، حروف بیغیرہ، یا حرف تہذیر ہو کر آتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت یا حرف بیغیرہ

یا حرف تمیز ابراہیم، جو کم و بیش وضاحت کے ساتھ اس قسم کی اضافت پر دلالت نہ کرتا ہو سمران میں سے اکثر کتب جوڑوں کی صورت میں ہوتے ہیں، مثلاً ”سنت و بزم، نزدیک و دور، تیز و سست، بھک اور سے، اور اور نیچے، وغیرہ۔ لیکن یہاں یہ اضافت اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوئی مثلاً اس فقرے میں، کہ ”وگھاس سبز ہے“ وہاں بھی اضافت تو مدلول ہوتا ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا بھی اور یہ نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا احساس ہو سکتا ہے، تاہم قینک اور رنگوں سے اس کے اضافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سرخ ہے نہ نیلی، نہ عنابی، مختصر یہ کہ یہ سوائے سبز کے اور کچھ نہیں۔

نام رکھنے کا تمیز اور حد تصوری درجہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تمیز ہوتی ہے، جو اور ایک میں، اور اور ایک کی مدد سے کتاب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم کلی اور محدود اضافات کے صرف نام ہی نہیں رکھتے، اگرچہ اکثر کلی اور محدود نام اسی وقت پہلے نہیں رہتے جاتے ہیں، مثلاً ”سرخ، رنگ، فاصلہ، چیز، نیکی، وغیرہ۔ یہ خلاف اس کے بڑا تغیر یہ ہوتا ہے، کہ بانی ماندہ تمام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر عام کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے، اور اس کے بعد ہر موسوم چیز تصوری روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ سہارا، نکرہ، مثلاً ”گتا، کرسی، درخت، ٹیلا، یا کثیر التوقع فعلیتیں، مثلاً ”بھاگنا، بلانا، جھوننا“ کا اطلاق اب خواص پر نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ اقسام، اور مخصوص درجہ، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گیند بچے کے لئے تو ایک خاص اقسام، یا خیال، کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس کے لئے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر بھی کر کی دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گیند کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو اہمیت مخصوص دھڑک ہو رہا ہے، بلکہ یہ ایک کلی تصور کی علامت ہے، جو اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے، اس طرح ایک عام تصور کا نام ہزاروں مخصوص اشیا کو شامل ہوتا ہے، یہ اشیا گویا اس جماعت کے

منو نہ چوتی میں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے سانحہ مؤلف ہونے میں دیلا سار ہوتے ہیں، یا افعال، لیکن اس استعمال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کل اسناد احاسی تجربہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ ”ہے“ یا اس کا ہم معنی اور اک یا عل تصور کی کارنسہ مالی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اولی طور پر تو یہ ارتسام سے کسی ادراک، یا تصور کی طرف شعور کے انتقال کی علامت ہوتا ہے جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی مدد سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ اس انتقال کو قضیہ کی صورت میں بیان کریں۔ اس طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے ان تمام انتقالات کی علامت بن جاتا ہے، جو باہم متعلق ہوں، یا محسوس ہوتے ہیں۔ جب میں لکھتے لکھتے سر اٹھاتا ہوں تو میری نگاہ کتنے قالمین اور ایٹھیں پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیاء میں بحیثیت متغایب ارتسامات کے توافقات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔ لیکن ادراک کی روشنی میں میں کہتا ہوں، کہ کتنا قالمین پر اور ایٹھیں کے سامنے ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے ادراک کی مدد سے باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور انتقالات کو نئے معنی دے کر ان کا حل کیا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک میٹرک پر ایک چکر اور سرخ و سفید سانپ کو گنڈالی مارے دیکھا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واضح ارتسام تھا، جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے ”کوڑیا سانپ“ کی علامت مقرر کی ہے۔ اس انتقال کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہ کر کیا، کہ ”یہ ایک کوڑیا سانپ ہے“۔ اس کے بعد میرے شعور میں مزید انتقالات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہ کر اظہار کیا، کہ ”یہ بہت زہریلا ہے“ اور اس نے ابھی کچھلی بدلی ہے۔ ان انتقالات میں سے پہلا تو ایک عام تصور کوڑیا سانپ“ اس صفت کی طرف ہوا جو اس تصور میں مثال تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

جب میرے ساتھی نے پوچھا کہ دو تم کو کیسے معلوم ہوا، کہ اس نے ابھی عنقریب کینچلی بدلی ہے، تو میں نے جواب دیا ”کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے۔“

اس چھوٹے سے لفظ ”کیونکہ“ نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصویری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی نتائج و توجہ کی علامت ہیں۔ ہم کر سکتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، اگرچہ اس صورت میں بھی مسئلہ الفاظ تصور ترقی معنی ہی رکھتے ہیں اور ”لہذا“ ”کیونکہ“ ”اور اس لئے“ وغیرہ قسم کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو لیکن جب ہم توجہ کر کے کی کوشش کریں گے، یعنی جب ہم ”کیوں“ کا جواب دینا پڑے، تب یہ نسیاں ہو جاتے ہیں، اور شعور کے بعض اشتغالات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے کینچلی بدلنے کے متعلق نتائج ہی کو اس قسم کے اشتغال کی مثال سمجھو، اور فرض کر دو کہ میرا ساتھی ان اشخاص میں سے ہے جو ہر بات کی تین تین پہنچنے کے لئے اوروں کا ناطقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں کینچلی بدلی ہے، کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ: ”لیکن تم کس بنا پر اس قدر وثوق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟“
 میں: ”میرے پاس اس وثوق کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی قسموں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہی دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تازگی پائی جاتی ہے تو اس نے حال ہی میں کینچلی بدلی تھی۔“

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے ”دیکھا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے عنقریب کینچلی بدلی ہے؟“

میلے ”مجھے اعتراف ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا۔“

ولا ”تو تم کو کیا حق ہے، کہ اور قسم کے سانپوں کے مشابہے کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک عام کر دو؟“

میلے ”میں صرف اپنے مشاہدے ہی کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل مشاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں۔“

ولا ”خیر یہ سچی مان لیا۔ لیکن اور سانپوں کی کثیر تعداد کے مشاہدے کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق؟“

میلے ”اس لئے کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔“

ولا ”یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بعض محال تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟“

میلے ”نہہارے ان تمام اعتراضات و شبہات کے باوجود میں اس وقت بھی فرض کر دوں گا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے۔“

ولا ”گستاخی سماعت۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ ہزاروں ہزار سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ جو اس وقت موجود ہیں، اور وہ بھی جو ابھی پیدا نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں؟“

میلے ”بندہ نوازا میرے دعویٰ کی بنیاد ہے، کہ فطرت میں یکساںی پائی جاتی ہے اور انسان کی عالمگیر قہادت اس کی سوید ہے۔“

ولا ”لیکن فرض کر دو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے ابھی حال ہی میں کینسل بدلی ہو۔ لیکن اس کی زخمت پھینکی اور گدی ہو۔ تب تو تم یقیناً فطرت کی اس یکسانیت کے انراض کو ترک کر دو گے۔“

میلے ”ہرگز نہیں، بلکہ میں کہوں گا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی

زنجبت میکی رسی۔

۵۸۔ ”اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا عقیدہ ہے، کہ سانپوں کے پسلیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کرو، کہ وسط افریقہ میں سانپوں کی ایک قسم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پسلیاں نہ ہوں مانت تو تم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے متائب ہو جاؤ گے؟“

میلیس: ”بالکل نہیں۔ اگر ان میں پسلیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلائیے۔ اور اگر وہ دیگر حیثیتوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑے گی۔ پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ پلانے والے جانوروں کے بچے کافی تر تھی یا فٹہ جسم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ پلانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی کوبہ سے ہم کو دودھ پلانے والے جانور کے پھیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فطرت یکساں نہیں۔“

۵۹۔ ”اور اسکا کرنا میں دیکھتا ہوں، کہ تمھارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے؟“

میلیس: ”ہاں ہے تو ایسا ہی۔ میں ہر قسم کی توجیہ کی لازمی شرط سمجھتا ہوں۔ اس کی پسے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، تو پھر توجیہ سے حاصل کی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر بذریعہ کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے، تمام توجیہ موقوف ہوتی ہے اس چیز کی یکسانیت پر جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔“

اس طرح ہم ایک عمیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور یعنی یکسانیت تک پہنچتے ہیں، جس کی روشنی میں بعض انتقالات شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے ساتھ گانہ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر ”کوڑیا سانپ“ اور ”زہریلا“ مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے مگر ہمارے
تصورات یکسانیت نہ رکھتے ہوں یعنی اگر کوئی یا سانب میں کبھی زہرہ یا پرنشائیں ہو اور کبھی شمال نہ
ہو، تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل ہی نہ ہوگا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت
میں یکسانیت نہ ہو، یعنی اگر کوئی یا سانب کبھی زہرہ یا پرنشائیں ہو اور کبھی بے ضرر نہ ہو سکتا
ہے، کہ ہمارا فکر، اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجیہ نہ
کر سکیں گے، جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی یکسانیت (یعنی ایک اصطلاح کے
ایک معنی) فکر کی یکسانیت (یا قابل تغیر معنی) اور فطرت کی یکسانیت (قابل اعتماد
تجربہ) ایسی سہ گانہ بنیاد ہے۔ اس لئے "کی یہی وہ شرائط ہیں، جن کے تحت ہم
خود اپنی ذات، یا اپنے ماحول کی توجیہ کرتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت
کی یکسانیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں، تو یہ ہمارا
تصور نہیں۔ لیکن اگر ہم تصورات کو غیر معرفت اور متغیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح
کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ فطرت کا تصور نہیں بلکہ ہمارے فکر کا تصور
ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

ہاں منطق صورتی کے نتائج کی نوعیت و اہمیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔
جو قارئین اس طرف مائل ہوں، وہ قیاس، اس کی شکلوں اور ضربوں کے متعلق مزید
معلومات منطق کی کسی مستند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث
کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

لہذا غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے یہ کہنا چاہئے کہ "ایک اصطلاح کے ایک معنی" سے میری مراد یہ
ہے، کہ جمیع منطقی فکر کے لئے لازمی ہے، کہ ہر اصطلاح یا لفظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے
اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ بجا معنی
غیر معین ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ وہ متبادل لازم کے مرکز ہوتے ہیں) یا ان کی تعین کرتا ہے۔ اگر لفظ
کو مخصوص معنوں میں مفید و محدود کر دیا جائے تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے اور اس کی آزادی
کا فائدہ ہو جاتا ہے۔ سائنس کے اصطلاحی بیانات اور منطق صورتی کے قیاسات میں زبان
کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ قیاس شعور کے طبعی امتیالات (جن پر بحث کرنا نفیات کا کام ہے) یا ان کی ترتیب کو بیان نہیں کرتا، اور نہ اس سے ان کو بیان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ قیاسات دراصل رمزی صورتیں ہیں، جن کی مدد سے نفسیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اب اس قسم کی قیاسی صورت کے لئے کیا چیز ضروری ہے؟ نیز تحقیق مخصوص مثال پر علم کی کسی باقاعدہ سکیم کے مناسب حصہ کا اطلاق، مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے، جو عقلی طرز عمل کی تعمین کرتی ہے، اور بنیادوں میں ضروری کی مدد سے واضح طور پر سرکاری ہو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دو گانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطق ضروری کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باتوں کے درمیان میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاق اس رمزی صورت میں نہیں لایا جاتا، جس کی منطق مقتضی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصویری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نظام سے ہماری ہر اد ایک عام سکیم ہے، جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا، محض احساسی تجربے کی نسبت، زیادہ اہمیت اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ ان گھٹ، اور نسبتاً بے غایت سہی و خطا کم ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔ تصویری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے بعد ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول اور اک اضافات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اور اک اس سالہ کو صرف منتشر کرتا ہے، اور ان اینٹوں کو صرف ڈیالتا ہے، جس سے تصور اعلیٰ عقلی فکر کی عمارت بنانا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض صورتوں میں نو احساسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور عقلی صورتوں میں

عقلی رہنمائی احساسی تجربے کا مکمل کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصویری فکر میں ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرز عمل کے فرق کو واضح کرنے کی کوشش کریں گے، تو ہمارے لئے آگے چل کر مفید ہوگا۔ انسانی طرز عمل اور کردار میں دونوں (یعنی احساسی تجربہ اور عقلی عمل) کرتے ہیں فرق صرف یہ ہے، کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ بہت زیادہ تر بہت یا نہتہ افراد میں احساسی تجربہ کی وہ صورت کبھی کبھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور حیاتیوں سے ذہنی عقل ہوتے پھر کبھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک حد تک معلوم کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی، پھر اوروں کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باقاعدہ اور منظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل جو احساسی تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے، دونوں کا فرق ان اختبارات سے واضح ہوتا ہے، جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر کینڈلے نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر کم شدہ اشیاء کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں وہی دھڑکیاں دیکھ کر لگتے ہیں۔ وہ اس کو کہاں دیکھتے ہیں، وہاں دیکھتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، تا آنکہ وہ اس کو پا لیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلا سکیم و تجویز طریقہ غالباً اکثر حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے مادہ اور عام تجربہ اس کی سفارش کرتا ہے۔ جن اختبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے:۔ گھاس کے ایک خنجر میں ایک گیند پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کئے گئے، لے کر ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کو نے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پا لیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

اس کو انفاقاً دیکھ لیا تھا۔ غرض یہ طریقہ تھا جس سے وہ سچے اس شکل کو حل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ بے نیکی تلاش کی کامیابی کا گزشتہ تجربہ اس کی بنا تھا، لیکن بڑی عمر کے اکثر بچوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانپ کی طرح پکر کھاتے ہوئے پھلتے تھے، اور ان پکروں کے درمیان دس یا بارہ فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ پکر پورا ہو جاتا تھا تو اس میدان کا ہر حصہ ان کی نگاہ کے سامنے آ سکتا تھا، اور بغض اس تمام میدان کو مایہ حصول میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان مارتے تھے۔ یہاں پھر ان کے دور استوں میں اتنا فاصلہ ہوتا تھا کہ اس میدان کا کونہ کونہ ان کے سامنے آ جاتا تھا۔ یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے قلیل عرصہ میں اس شکل کو حل کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش کی ایک کامیاب تجویز اس کی بنا تھی یہاں مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو حل میں لانا جس سے میدان کا کونہ کونہ قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آ جائے۔ اس طرح اس نہا طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالضرورت کامیاب ثابت ہونے کی وجہ سے ہی بیان کی جا سکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا مین استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً مقبول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت تو زمین منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ میں نے گیند یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سینکڑوں اختبارات کئے ہیں جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی تھیں میں اگلے باب میں حائلوں کے اعمال پر بحث کروں گا۔ سر دست اس عمل کے خصائص سے بحث ہے جو کسی نظام پر مبنی ہے۔ یہاں شاید کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر مثالوں میں ضد و فعل کے وقت کوئی منطقی استدلال و فکر نہیں ہوتا۔ اس خاص صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ ضد و فعل کے وقت

”اس لئے“ اور ”کیونکہ“ مرکب میں نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں یہ منطقی اضافت صریح ہو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اس وقت ہوگی جب اس خاص طریق عمل کی بنا کے متعلق سوال ہو۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایسا صرف اس وقت ہوتا ہے جب تصویر ہی فکر کے باقاعدہ محض لکھا اس خاص صورت کے لئے استعمال کیا نہیں، بلکہ گزشتہ سوانح پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس فعل کی صریح مغلوبیت سوخت ہو جاتی ہے۔ لیکن جہاں حصول نظام کی ابتدا ہو اور اولی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے سوانح پر غیر یونیورسٹری کا وٹس پیش کرتی ہے۔ ہم کو توقف و تامل کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ فعل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ باطویل مدت تک خش و بیخ میں رہتے ہیں، اس کے بعد ہماری ہدایت ہوتی ہے، اور ہم بیکار اُٹھتے ہیں، کہ کھابہ سمجھ میں آگیا۔ لیکن سمجھ میں کیا آیا و کیا یہ منطقی ربط نہیں جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ اس لئے کہ الفاظ میں بیان کر س یا نہ کر س، مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم کے استعمال کی یہی منطقی اضافت کو صریح کر کے توجیہ کی جاسکتی ہے، اس بات کی شہادت نہیں، کہ یہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مشابہتوں میں موجود تھا، اگرچہ ان کے بعد سے یہ شعور کی عقبی زمین میں ضم ہو گیا، اگر یہ کبھی وہاں تھا ہی نہیں، تو طریق عمل نقلی طور پر معقول تھا، جو کسی اور شخص کے نقل کی تقلید میں مبتلا در ہوا، یا کم از کم اس میں تصور، من حیث تصور، کا شعوری استفادہ نہ تھا اور نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق کا علم مثال تھا۔ اس طرح کے نقلی معقول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس وجہ سے کہ یہ نقلی معقول ہے۔ اس طرح ہم کو لکھو کے بیل کی طرح پھر اسی خیال پر پہنچتے ہیں، کہ کسی فعل کی بنیاد کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ وہ فعل کسی وقت شعوری طور پر معقول تھا، جس میں استنتاج شامل تھا، اس سے بحث نہیں، کہ بعد میں یہ فعل کس طرح عادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے اصلی معنوں کے متعلق آراء و ہمت مختلف ہیں۔ اس کو (۱) اس کئے کے افعال کی تائید و تعبیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو ہڈی کو جیانا ہے، محض اس وجہ سے کہ احساسی تجربے میں اس کو اور ہڈیوں کے جمانے میں فرق نہ آتا تھا۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تائید و تعبیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو اختبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے، اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہوگا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن میں مندرجہ بالا استعمال نمبر (۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف آراء "ہستہ لال" کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ان حالات کو بھی اس میں شامل و داخل سمجھتے ہیں، جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں، جن میں احساسی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں، جن سے تصویری فکر کے حالات مدلول ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آراء و زیادہ تر مبني ہوتے ہیں اس اضافی زور پر، جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل، یا اس کے تغیر، پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں، "ہستہ لال" اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع معنی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سستی کے ساتھ ترقی پانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تفرق پر اصرار کرتے ہیں، وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقاء کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں جب عقیدہ ارتقاء لوگوں کے دلوں میں گھر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا، کہ اس کے دلائل حماۃ ہر ممکن الوصول و وسیلہ کو اپنے دعائی کے اثبات، اور ظاہری تنوع کے پس پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہو کہ اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے مدارج کو نمایاں کیا جائے۔ یہ خائت اسما و صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ محض احساسی تجربہ کسی اعلیٰ تصویری عمل کے بغیر بھی ان امیدوں کے برآنے کی بناء ہو سکتا ہے، جن کو عمل سے نفلت ہے۔ اور جو لوگ کہ ”استنتاج“ کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں وہ ان کو عملی انتاجات، یا احساسی تجربے کے انتاجات کہینگے۔ یادہ ان کو بالواسطہ انتاجات کے مقابل میں، بلا واسطہ انتاجات کہینگے۔ مصدور کتاب بڑے کمرے میں تالین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیڑیوں سے اترتا دیکھتا ہے۔ اس کے ابو وہ یہ بھی دیکھتا ہے، کہ اس نے نیچے پہنچ کر ایک اونچی سی ٹوپی سر پر رکھی ہے، اور دتائے ہاتھ میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر وہ جوش تک نہیں کرتا لیکن اگر اس کا مالک معمولی کوٹ پہنے اترتا ہے، اور نیچے آکر فیلٹ ہیٹ اوڑھتا ہے، تو سمبو کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی۔ سیاہ کوٹ اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور فیلٹ ہیٹ، دونوں کے اس کے لئے مختلف معنی تھے۔ مگر الخ کر سیر کرنے جانے پر دلالت کرتا ہے، لیکن مقدم الذکر کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ انتاجات (یا شاید ان کو بلا واسطہ توقعات کہنا بہتر ہوگا) ہمارے اپنے تجربہ میں بہت عام ہوتے ہیں اور دراصل ان کے ایک وسیع رقبہ کی تو یہ بنا ہی ہے۔ یہ انتاجات زیادہ تر قی یافتہ انتاجات (جن تک انتاج کی اصطلاح کو محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہوگا) سے اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ ان میں تصویری فکر کے کوئی آلات اس صورت میں شامل نہیں ہوتے، کہ اس خاص موقہ پہلے، اور ان توقعات کے درمیان واسطہ بنے، جو اس موقہ عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے، کہ بالواسطہ انتاج میں تصویری فکر کے آلات تجربہ پر مبنی ہونے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کلی بنائے اور تنظیم کئے جاتے ہیں، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

اکثر معنیوں میں، یا بلا واسطہ انتاج، جو احساسی تجربہ میں تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے،

کے لئے ”استدلال“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت کے ساتھ وہ لوگ ہیں، جو ارتقائی عمل کے تسلسل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں بعض اوقات اس کو استدلال میں سمو کر لیا جاتا ہے، اور برہنہ کے دغیرہ اس کو ضمنی استدلال کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقاء قدرتی کے مدارج کے تفرق پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود سنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ محل کو حل کرنے کا عمل ہے جس کے ساتھ یہ علم بھی ہوتا ہے، کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے، وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے۔ ان ہی اضافات کو ہم الفاظ اور اس لئے ”یا کیونکہ“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے بنیادی حصہ کی طرف اشارہ پر وال ہے، جو موجودہ عناصر موقعہ محل اور اس موقعہ محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے، جس کو ہم نے عقل پیدا کیا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں، جن میں کہ میں نے لفظ ”قوتہ ناطقہ“ اور استدلال کو استعمال کیا ہے۔ لفظ عقل کو میں نے اس عمل کے لئے مخصوص کیا ہے، جس کی وجہ سے اسی تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور لا واسطہ نتائج نے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے، کہ کسی خاص فعل میں عقلی توقعات ہیں، یا ناطق نتائج، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہئے، کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مدد رکھتا ہو، یا حیوان ناطق صرف وہی حیوان ہو سکتا ہے جو اس لئے ”کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس مواد پر (محدود معنوں میں) قوت ناطقہ اپنا کام کرتی ہے، وہ ہمارے

Reasoning from Particulars ۱۰

Prof. Sully ۱۱

Imlicit Reasoning ۱۲

Reason ۱۳

Intelligence ۱۴

تجربہ میں بکثرت دستیاب ہوتا ہے، اور یہ مواد اس وقت سے قرون قبل موجود تھا، جب قوتِ ناطقہ نے حیاتِ ذہنی میں دخل پا کر اس کی توجیہ کرنی شروع کی ہے۔ اسی تجربہ ہی وہ مواد دہیا کرتا ہے جس سے ہمارا کام اعلیٰ تصویری فکرِ مکمل ہوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا یہ حیثیت اضافات، اور انکے صرف فکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور تفکری کی روشنی میں، احوال شعور کے مکمل کا منطقی ربطات طور پر سامنے آتا ہے، اور قوتِ ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ان اضافات کی توجیہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ قوت اس کام کو قیاس کی وساطت سے کر سکتی ہے لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ قضایا کی یہ پہلی ترتیب اس انتقال کے طریقہ یا ترتیب کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا اس کا کام ہے، جو تجربہ حاصل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ تجربہ میں بھی ترتیب ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و اخراج کے لئے قضایا کو ایک مناسب طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصویری فکر کا درجہ جاہل ہو جاتا ہے یعنی جب باتا عدہ تعہد ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے نطق سے کسی موقعہ دخل کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ اس سے بصیرت کی وہ جھلک پیدا ہوتی ہے جس کی ہر وہ نفسیات، جو محض تلامزِ مصلحت پر مبنی ہے، توجیہ نہیں کر سکتی۔ تلامزِ مصلحت کے نزدیک ان میں اس ”ذہنی کیمیا“ کا ہونا ضروری ہے جس سے ہمارے اور مل کو ذہنی مظاہر کا بھجورنی تکملہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں، اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

آخر کار بالکل اچانک، شاید کسی نے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس مسئلہ پر
نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان علت سے
ہمارا ذہن نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ
یہ صحیح اور قابل اعتماد ہے۔ چنانچہ مالتھس کی تصانیف پڑھنے سے ڈاڈون
اور ڈاکٹر اسے آڈ، ویلیس کو طبی انتخاب کا قیاس سمجھائی دیا۔ ایسے
حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معقول عمل ضمنی تھا، اور یہ کہ منطقی اضافات کو بعد
میں صریح کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں منطقی بعیر
بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ضمنی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں
ہوتی، جو صریح استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یونٹن
کے عمر بھر کے تشغل میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح
کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کرینگے، جو اس کے کہتے ڈامنڈ کے ذہن میں
گزری، تاوقتیکہ ہم کو اس کی نااطفیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ برہم تصویری فکر کی اس خصوصیت کی طرف عود کرینگے جس کی
طرف ہم پہلے کہیں اشارہ کرچکے ہیں کہ مثالی اختراع اس کا حاصل ہے اس
کی طرف ہم اس لئے عود کرتے ہیں کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم
ہے ایسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں اُن احساسی تجربے کے
معیات کی، باقاعدہ و باضابطہ توجہ، اور اُن پر بحث کی جاسکتی ہے جو ہمیں
موقعہ محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس
کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر کامیاب عقل انسانی میں یہ دونوں
(نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے
اوپر ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ عملی تجربہ مظاہر کے خاص تسلسلے پیش کرتا ہے۔

۱۰ Malthus

۱۱ Dr A. R. Wallace

۱۲ Natural Selection

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کر لئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صکوت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا نہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ عملی تجربہ میں بعض نئے مظاہر بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لئے یہ ہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کامیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان ہی کی طرف مراعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشفی بخش طریق سے استعمال نہ ہو سکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقوفہ و عمل کے کسی خاص نمایاں عنصر کو نال نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام سلسلوں پر عادی ہو جائے۔ مزید نشاندات پر اس کے اطلاق سے ہم اس قائل ہو جاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی نئی توجیہ، اور اس پر بحث کر سکیں۔ لیکن اب بھی یہ بحث پوری طرح تشفی بخش، یا مناسب نہیں ہوتی۔ یہاں پر پھر تصوری فکر کی تعلیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحلہ نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ اسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف مظاہر کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو عملی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقوفہ و عمل کے غرض بیان سے بہت زیادہ متفادات ہو جاتا ہے، اور ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا کھل کر استعمال ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جیسا کہ سنجومی مظاہر کی بطلیہ سی توجیہ میں ہوا۔ ایسی صورتوں میں ایک نئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق استعمال ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم عملی مواقع پر معقول طریقے سے غور و خوض کر سکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثال اختراع اور ایک باقاعدہ نظام کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحلیل اقل کی طرف اشارہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصوری فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے اس صِرفِ احساسی تجربہ ہے، جو ایک علیٰ اور عینی موقعِ عمل سے ذہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج معامل کرتا ہے، یہاں جواب یہ ہے، کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور، یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورتِ حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ تحلیل جس میں تجربہ بھی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی عینی حالت ہے۔

باب شانز دہم

کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں، کہ اس سوال پر بحث کریں، جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑے گا، جن میں ہم نے ”استدلال“ کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں، جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کر کے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلا تامل اثبات میں دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صرف استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرداً فرداً پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف عقل کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقع ان مواقع کے مائل معلوم کر لیا جاتا ہے، جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ تو قعات صورت بند ہوتی ہیں جو عملی کردار کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان تو قعات کو بعض اوقات عملی اتسا جات کہا جاتا ہے، اور اگر انتاج کی اصطلاح کے وسیع معنی لئے جائیں، تو ان کو ہم کو عقلی اتسا جات کہہ سکتے ہیں۔ مسٹر ہائی، صاحب ہاؤس نے اپنی تصنیف ”ذہن بحالت ارتقاء“ میں تصویری تصدیق

کی گئی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو عملی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز پر دلالت ہوتی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نفسیات میں جائز قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت کو فرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں، لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات مشمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متبن کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو، اور ان ہی معنوں میں کہا جاتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے سمیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں۔

یعنی یہ، کہ وہ اضافت کی اطراف متغایہ سے تمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی تمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام سکہ پر عین غور و فکر اور چند بیش بہا اختباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ

وہ اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی انتفاعات کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جاسکتی ہے جس کی حدود عینی اور عملی موانع تک ہیں پر عقل کو، جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر تصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے عملی تصدیقات کہا ہے۔

اب اگر وہ کردار جو عینی حسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس میں عقل شامل ہے، جو تصویری فکر پر مبنی ہے (اور تصویری فکر تجربہ کی تحلیل اور ثنائی اختراع عملی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوانی استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اچھا، اُس، اس تحدید کو فریسی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ جنس کا۔ ”یہ نہیں ہوتا کہ نئے‘ تو اور رو نما ہوں، بلکہ پرانے تو اہی میں نئی ترقی ہوتی ہے“

ایک چوزہ جعبا سمجھ سے پر مہر کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذائقہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید یہ تسلیم نہیں کرتے، کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کوئی چیز اس کو بد مزہ بناتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کیمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے، کہ جعبا سمجھ میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے۔ لیکن کیا ماہر کیمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص ذائقہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ نا خوشگوار کی کا بنجر بہ کس طرح بعد کے فعل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر کھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح کھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو کھول لیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا مل سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دیا نے سے وہ مکمل جاتی ہے۔ ہم کہتے مکہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس عمل، اور اس کے طریقہ کی تکمیل کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات آئے اور کہے کہ وہ شخص اس کے تعلق خاک بھی نہیں جانتا، تاوقتیکہ وہ یہ معلوم نہ کر لے کہ اس میں بیہیم کا ایک سادہ اصول کام کرتا ہے۔ پھر ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیہیم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی عملیاتی بنا کیا ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی ترقی

کے ایک خاص درجہ کے ہم منہی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور یہ ہم منہی سمجھنا بالکل

فرضی اور قیاسی ہے۔

لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی بنا موجود نہیں، کہ جوڑے یا گھوڑے میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں بلکہ ہر درجہ کا ہے میں اس معاملہ میں خود ہاب ہاڈس کی شہادت پیش کر سکتا ہوں۔ تحلیل کی عدم موجودگی کے عنوان کے تحت لکھتا ہے :-

”اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل یا اس چیز کی کسی اور طرح تکمیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو اور اک (یعنی یعنی تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی اندروں کی وقتاً فوقتاً امکانی استنار کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی ”کس طرح“ اور ”کیوں“ کو سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقہ سے، صرف یہ جانتے تھے، کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں) پیچھے کی طرف پھرنے والی شکلی وقت کا باعث ہوئی تھی۔ جبیک ایک کتا، اور بامی کو، صرف اتنا معلوم تھا، کہ ان کو سنگینی کو دیکھا دینا ہے۔ لیکن ان یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا، کہ اس دہکادینے کی علت غائی یہ ہے، کہ یہ اپنے خانہ میں سے نکل جائے۔“

یہ ہے ہاب ہاڈس کی شہادت اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ غرض اس سے صرف ایہ ہوتی ہے، کہ فکر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے مسئلہ زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

درجہ کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح کہ یہ اس عمل کے مرادف بن جائے، جو تحلیل اور باز ترکیب کی وجہ سے ایک ایسی سلیم ہمارا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ نسل صادر ہوتا ہے۔ جس عمل کو میں نے کسی گزشتہ باب میں ادراک اضافات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ عمل جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصوری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

ہاب ہاڈس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم مضامین کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا منظر بناتے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں یہ اضافت جوڑتی ہے، تو ہم ادراک سے تصور کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص مثال کی اضافت کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات محدود معنوں میں استدلال کرتے ہیں، یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں، دونوں کے آپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اضافات کا مرکزی طور پر ادراک نہیں کرتے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ استدلال کرنے کی غرض سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹونی کا اس سے قبل شارپ سے تعارف ہو چکا ہے یہ کتا جب سڑک پر جانا چاہتا تھا تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے ایندھن دیتا تھا جس سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس عقلمندانہ فعل کا مشاہدہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا کہ وہ غایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس غایت کے حصول کے مناسب وسائل کا بھی اس کو ادراک ہو لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیں۔ اس کے ایک معنی تو یہ ہے، کہ بقول ڈائنبرگ اس موقعہ عمل کے ساتھ مد معنی شامل ہو گئے تھے، اور اس طرح گرد و پیش کی بعض اشیاء کے براہ راست، اور مکمل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کتے نے اُن رسائل کا ایک عام تصور قائم کیا، جو اس خاص فائیت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے تھے۔ اگر مقدم الذکر تعبیر صحیح ہے، تو میں کہوں گا، کہ ٹونی کی وہ عقلندی اخصاسی تجربہ کا نتیجہ تھی۔ اگر موخر الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹونی کے کردار کو قوتِ ناطقہ کا نتیجہ کہوں گا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کو فاصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اس قانون کی طرف توجہ مبذول کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی فعلیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ میری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ترقی و ارتقاء کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹونی کے کردار کی توجیہ غیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے، یا نہیں، کہ اس نے فائیت اور اس کے حصول کے رسائل میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے تلاش کی اس عادت کی ترقی کو براہِ نگاہ میں رکھا ہے۔ دروازہ لوہے کا ہے جس میں پانچ، یا چھ اینچ کے فاصلے سے لوہے کے سیخے عمود ڈالے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار یا نیچر سی، منڈیر ہے، اور اس پر رسمی ایسے ہی عمودی سیخے لگے ہیں۔ اس دروازہ کا کھٹکا اس نیچر دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دروازہ خود اپنے وزن سے کھل جاتا ہے۔ جب کتا سامنے کے دروازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ طبعاً باہر سرک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس گتے کی ان حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سامنے کے دروازے سے نکلنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور وہ سیخوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ یہی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گیا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس کھٹکے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا، اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر، یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصول غیب کے مسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ بظاہر تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ اس مانوس سڑک پر بے عینی اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر اتفاقاً اس نے اپنا سر اس کھٹکے کے نیچے دبا جو جیسا، کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے، کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ کھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور کئی اور طرف دیکھنے لگا، لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو بھائے اس کے کیس دروازہ کھولنے میں انتظار کرنا تھا، کہ وہ کھٹکا اٹھائے کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ یہی مقام اس کی طرف جانا تھا، جہاں سے وہ کھٹکا اٹھایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بالآمال اور فوراً صحیح مقام پر جانا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ کھٹکے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا، میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ سال اور غایت گئے تعلق نے اس کے ذہن میں سخت شعوری طور پر بھی، سال اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

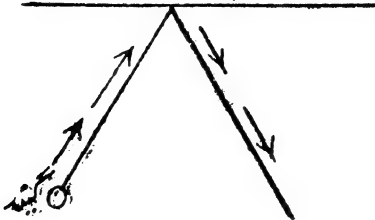
پرو دیکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم معنی ہو۔
 لہذا ٹوٹی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی جرأت
 کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تادمیج سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل
 باطل و سیاہی نظر آتا ہے، جیسا کہ میرے چورے اسود کا جس نے ایک اتفاقی
 تجربے سے استفادہ کر کے اخبار کے کونے کو پکڑ کر کھینچا، اور مرغی خانے سے
 باہر نکل گیا۔ سمالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے بالکل اندر ہے۔ بلکہ
 اس سے زیادہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض حالات
 پر استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

میرے ایک شاگرد مسٹر ایڈورڈ جے شیلرڈ نے مجھے ایک واقعہ کی
 کی اطلاع دی ہے، جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک فعل تھا، جو پہلے
 تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن مزید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا حاصل ثابت
 ہوا۔ ایک کتارات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ بھی کھٹکا اٹھا کر اندر
 داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک رائیگر یہی کہتا ہے، کہ وہ کتا قصداً اس کھٹکے
 کو اٹھاتا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہا، جس سے
 یہ فعل کیا جاتا، تھا اور جس سے یہ عادت قائم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال
 میں طریقہ یہ تھا۔

دو شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجہ اٹھاتا، اور دروازے کو خوب
 زور سے کھرجتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا
 تھا۔ وہ دروازے کی تمام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھرجتا تھا
 لہذا لازمی تھا، کہ اس کا پنجہ کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس
 کو زور سے نیچے کی طرف دبا دے، اس طرح وہ کھٹکا خود بخود اٹھ جائے۔
 اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا
 لہذا کھٹکا اٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

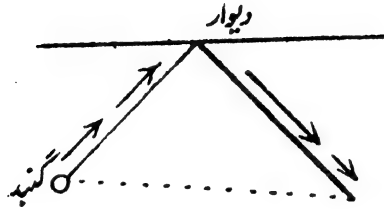
کھل جاتا تھا۔ وہ کتا شروع سے لے کر آرتک، جو تین سال کا عرصہ تھا،
 اُس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخردن بھی وہ دروازہ اتنی ہی
 آسانی سے کھلتا تھا، جتنی آسانی سے کہ پہلے دن کھلتا تھا۔ اس کے
 پنجے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ نظامِ برائیا معلوم ہوتا
 تھا، کہ وہ ان مقامات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے
 پنجے پڑتے تھے۔ اس کے پنجے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی
 تھا۔ شرط صرف یہ تھی، کہ وہ مہمت نہ ہارے۔“

میں نے اپنی کسی اور تصنیف میں اُن مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو
 میں نے اپنی کتے کے کٹے میں رٹ کے ایک ٹھوس گیند کو دیوار پر مارا تھا،
 اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک
 اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا،
 تو وہ کتا بھی اس کے پیچھے لوٹ آتا۔ جب تک، کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے
 پھینکتا رہا، کہ وہ اس کتے سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتا
 ہی کرتا رہا، لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکا شروع کیا، کہ وہ
 وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا ہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آجاتا تھا، تو اس
 نے یہ معلوم کر لیا، کہ وہ اس کو اس وقت پکڑ سکتا ہے جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔
 اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کر لی، کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف
 جاتا ہوا دیکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات سمست کر دیتا تھا، اور کھڑا ہو کر اس
 کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ بجائے یہ دھا
 لوٹنے کے ترچھا لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شرح



[تیرے نشانات گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں؟]

رفتار آہنی تیز رہتی، کہ وہ کتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتا برابر اس گیند کے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شرح رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو سچائے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مثلث کے متبصرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو پکڑ لیتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر



[تیر کے نشانات گیند کی حرکت کی سمت کو نقطہ دار خط کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

چند اعتبارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی ہیں۔ پہلے ایک دو دن تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اعتبار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتا گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست، تعاقب کرتا تھا، پھر اس کے منحرف راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ پانچویں دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاوے کے دائیں بازو کے ساتھ ٹکرائے، اور اس طرح مخالف سمت میں منحرف ہو۔ اب بھی کتا اپنا پُرانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختیار تین مرتبہ کیا گیا، اور نتیجہ ہمیشہ ہی رہا۔ اگلے دن گیند آہستہ پھینکا گیا، تاکہ وہ اس کتے سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو ٹکرائے۔ اب اس کتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو پکڑ لیا۔ تین دن وہ کتا ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف بھیج دیا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی جدید ترین عادت کے مطابق دائیں طرف ہو گیا۔ اس کے سر تے وقت تک میں اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ ٹوٹی ابتدائی سمت کے فرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کر لے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر آئنڈروولسن نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا اور وہ خرگوش ہمیشہ چکر کاٹ کر ایک نالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر وولسن کا بیان ہے، کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پر پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی توس سے چھوٹا ہوتا ہے، کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو سمجھا اے اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام حکر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرتے لگا یا یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دیتا تو اس کو بگرد لیتا، یہاں فرض کیا گیا ہے کہ اس کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری رائے اس کے خلاف ہے، لیکن مسد زیر بحث یہ نہیں۔ یہ ایسا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس فعل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور تلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں جو احساسی تجربے کے لئے نامکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تعبیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس فعل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کیا۔

اس توجہ پر تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے :-
 ”مسٹر لائیڈ، مادگی کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا کہ کتنے نے یہ
 معلوم کر لیا کہ وترتوس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں
 نانی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے تلامذہ کو اس خاص مثال کے لئے
 مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے، کہ نانی کا خیال، کتنے کے اس کی
 طرف دوڑنے کا باعث ہو، کتنا نانی کو پکڑنے کی کوشش نہیں کر رہا، بلکہ
 خرگوش کو پکڑنے کا سامی ہے۔ اس میں جس خیال کی ضرورت ہے،
 وہ نانی میں خرگوش کا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں جو
 غریب پیش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ جب ہم اس خیال کی تحلیل
 کرتے ہیں، تو یہ اس تصدیق میں بدل جاتا ہے، کہ ”خرگوش نانی کی طرف
 بھاگیگا، جیسا کہ اس نے کل کیا تھا“ یہ تصدیق کتنے کے اس فعل، یعنی ب
 سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے کی زبان نکلتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو تلامذہ
 کہیں، یا تصدیق، ہم کو یہ انا پڑتا ہے، کہ کتنے کا فعل گزشتہ تحلیل کے مشابہ،
 نہ تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجہ اس طرح ہو جاتی ہے
 کہ ہم یہ مان لیں، کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے،
 مناسب استعمال کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے، کہ ہاب ہاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ
 تھی۔ لیکن اس سے کم از کم انا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ ایسے مسائل و معاملات
 میں اپنے مانی الفصیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے۔ میں نے کہا تھا، کہ
 ”اسی تجربہ اور تلامذہ ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنا بنتے ہیں، جو زندگی
 میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا
 جاسکتا ہے، کہ عقلی انتابات میں، یا وہ انتابات، جو اسی تجربہ
 کے میدان میں ہوتے ہیں۔“

وہ میرا خیال تھا، کہ ”نانی میں خرگوش“ بحیثیت اس توقع کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ
 تھی، اور اس تجربہ کا، بغیر تحلیل کے موجودہ حالات پر اطلاق، یہی وہ باتیں ہیں

جو عقل کی ماہیت پر میری بحث سے فنتیج کی جاسکتی ہیں۔ اسی طرح کردار حیوانی کی ایک اور مثال کی جو توجہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:-

”عنوان اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کرتا ہے جس سے اس کی مراد برآتی ہے، علی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ تلازم ہی تمام مواد ہمایا کرتا ہے۔ لیکن حیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، جس کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور حسب خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے۔“

لیکن ہاب ہاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:-

”خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال ہمارے کرنے کی قابلیت، متغیضات و تحریکات و تحریضات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جبلت کے متقابل میں عقل کی خصوصیات امتیازی ہیں۔“

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہتا ہوں، کہ ہاب ہاؤس نے دوسرے، اور شاید بہتر الفاظ میں جس تعمیر و تامل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصوصیات ہی حد تک بعینہ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹر تھامس ڈانک نے اس چیز کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے جس کو وہ ہجمن کہتا ہے۔ ہجمن کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو آنکھ وغیرہ کے

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی سر و جہاں ہے۔
 تعبیر کی دلالت یہ ہے، کہ ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو
 وہ اس کام کو کرنے کا پیمانہ مہیا کر سکتا ہے۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے، کہ حیوانی
 تلازم کی بنیاد تلازم خیالات و افکار نہیں، بلکہ خیال، یا احساسی ارتسام، اور پیمانہ
 کا تلازم ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے، کہ اس پر زور دیا جائے۔
 لیکن اجمال اس بات کا ہے، کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات (جو تکمیل کا
 نتیجہ ہوتے ہیں) کی تکمیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجبوراً عملی
 اور غیبی تجربہ پر بحیثیت بنیاد عمل زور دیتے ہیں، ان میں سے بہت کم ایسے
 نکلتے، جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو، کہ وہ ”پیمانہ جونی الواقع اس
 کام کو کرتا ہے“ حسب منشا مہیا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے
 ہیں، کہ گزشتہ تلازم کے بغیر بحیثیت نتیجہ تصور ہی فکر بھی حسب خواہش مہیا
 ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نفیات میں ”کرنے کا احساس“ کو دار و عمل کی
 حد تک ایک غمی موقعہ عمل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہم کو نضاردن ڈانگ
 کا مسمون ہونا چاہیے، کہ وہ اس کو پردہ خفایں سے نکال کر منصف شہود پر
 لایا۔

جن اختبارات کو ڈاکٹر تھاردن ڈانگ نے اپنی تصنیف میں بیان
 کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں، اس نے بلیوں، اور ایک یاد دہنتوں کو
 لکڑی کے ان گھڑ پھروں میں بند کیا۔ یہ پنجرے قریب قریب بیس اینچ
 لمبے بندرہ اینچ چوڑے اور بارہ اینچ اونچے تھے، اور رسی کے حلقہ کو گھسیٹنے
 یا ایک کھٹکے کے دبائے، یا کسی ادبھی جگہ گھسٹے ہوئے، سے ان کا دروازہ
 کھل جاتا تھا۔ بعض پنجروں میں ایک سے زائد ٹکٹیاں تھیں، لہذا ان کو
 کھولنے کے لئے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ یہ جانور اس پنجرے
 میں بند کر دیا جاتا تھا، اور بامہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور
 اس کو دیکھ سکے۔ اس کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں، بعض
 صورتوں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاشتیں یا کھجائی تھی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختارات کا حاصل یہ ہے کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے ہیجان تلے زیر اثر بالکل بے نیکنے طریقے سے ادھر ادھر پہنچے مارتا ہے، اور ان ہی بے نیکنے حرکات میں اس کا پنچہ اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ باقی تمام ناکام ہیجانات تو ختم ہو جاتے ہیں، اور یہ خاص ہیجان جو اس کا مناب حرکت کا باعث ہوا ہے اس خوشی کی وجہ سے جو اس کامیابی سے حاصل ہوتی ہے منتقل ہو جاوے گا، تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ بلی پنچرے میں بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنچہ مارے گی۔۔۔۔۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بلی کی حرکات کا آغاز جلی ہیجانات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اسی لیے ان کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور سے رفتہ رفتہ ان کو پنچرے کی اندرونی سطح کے احساسی ارتسام کے ساتھ تلازم کر لیتی ہے، یہاں تک کہ یہ ربط منتقل اور مکمل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعد میں وہ بلی اس احساسی ارتسام کے پیدا ہوتے ہی اس حرکت کو کر دیتی ہے۔ ”اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھانے اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے یا کھانے کے فعل کو کم کرنے کا یہی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے کہ ڈاکٹر تھارن ڈاننگ نے بندروں کو بھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آلہ کہ اس نے استعمال کیا اس کو یہاں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تھارن ڈاننگ کہتا ہے:-

طریق تعلم کے لحاظ سے تو بندر اپنے ادو خان جنس پر بہت فائق نہیں، لیکن اس طریق کے استعمال میں مہارت کے لحاظ سے وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ کم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں کہ جو تلازمات وہ قائم کرتے ہیں وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلامذات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔“
اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ کہتا ہے۔

”وہ ان واقعات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مردج توجہیہ سے راستہ صاف کر لینا چاہیے، کہ یہ تعلیم استدلال کا نتیجہ ہے، اگر ہم استدلال کو نفیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ عمل مرادیں جو اضافات کے اور اک، مقابلہ اور انتاج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی شمولات کو، جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اضافت کے احساسات، کشا بہت کے اور اکات، کئی اور مجرد تصورات و تصدیقات کہیں، تو آلات مستعملہ کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔۔
حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا، لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی جانبی تعلیتیں ہی ڈنڈوں، ہکوں اور حلقوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اور دودھ پلانے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی پر قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بار بار دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال نہ سیکھ سکے، باوجود اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ پھر بھی ان کاموں کو نہ کر سکے بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کر دئے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر مواقع ان کو یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ پیچھے کے فرش پر ایک خاص نشان خوراک پر دھلتا کرتا ہے، اور دوسرا نشان خوراک کے فقدان پر تاہم

کسی ایک بندر کا فعل بھی اس بد بھی اور ظاہری انتاج کے مطابق نہ تھا اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندر نہ ہمیشہ نیچے اُترا اور نہ اوپر چڑھا یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی ان حرکات کو احاسی ارتسام اور میان، یا احاسی ارتسام اور خیال کے تلازم کے ترقی پذیر اثر پر ممول کریں تب تو یہ غلطیاں بالکل طبعی اور فطری تھیں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا، اور ایک معین نتیجہ اخذ کیا، تو یہ غلطیاں بالکل ناقابلِ فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشان کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا استعمال کیا گیا، تو ان بندروں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑے کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا، نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا فقدانِ خوراک پر اور نہ انہوں نے اس علم کے مطابق عمل کیا۔۔۔ یہ صحیح ہے، کہ بندر شکیفے بہت جلد ہیں، لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کر لیں، کہ ان میں آزاد یا تھیلی، تصورات، یا ان کے تلازمات کا وجود ہے، جبہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہوتا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا حال بہتر ہوتا۔ مختصر یہ، کہ ان واقعات کی توجیہ یہ ہے، کہ بندر تلازمات کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلازمات بعینہ اسی قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ مرغی کے جوزوں، کتوں یا ملیوں میں۔“

مسٹر ایس۔ جے۔ کنامن نے ”دو متعید بندروں کی حیات ذہنی“ کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا، کہ بندر کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور کس حد تک وہ برتن کی صورت، اور اس صورتِ برتن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے :-

”بندرتوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت تکرار کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو از سر نو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیاء کی بھرک ہوتی ہے۔ اب بھی عمل تعلیم میں بحیثیت مجموعی آزمائش، حسن اتفاق، کامیاب حرکات کا تذکرہ، اور ناکام حرکات کا حذف شامل ہوتا ہے۔“

مسٹر کنان نے اپنے بندروں پر اسی قسم کی بھول بھلیاں سے اختیارات کئے ہیں، جیسی کہ ڈاکٹر ولڈرڈ سہال نے جوہول پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اغفالِ تعلیم میں کم و بیش معینہ کوشش ہوتی جو خوراک کے مہیج کا نتیجہ ہوتی ہے، حسن اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے اور بیکار کوششوں کا حذف ہوتا ہے۔

مسٹر کنان کا قول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ معنی لئے جائیں، تو اس کے بندر استدلال نہ کر گئے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال باتمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

”تمام ادنیٰ حیوانات میں سے استدلال باتمثیل کو خارج کرنا عموماً نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمثیلی استدلال کے نفعاتی عمل، اور اس سے پیدا ہونے والی منطقی تحلیل، میں امتیاز نہیں کرتے۔ مقدم الذکر ایک عملی نوعیت کا باعث ہوتا ہے، اور موخر الذکر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر الذکر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

کے مثال ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انگور دیکھے اور بغیر کسی ضرر کے ان کو چھوا۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انگور دیکھتا ہے، اور ان کو چھو تا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ ”آج کے انگوروں اور کل کے انگوروں میں یہ یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں“ اس مشابہت کا اس کو مدہم علم تھا یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ کس کس کاٹا سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔ اس حد تک یہ شخص اور وہ بندر بالکل ہم مرتبہ ہیں۔“

ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مرغی کے جوزوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال حیوانی کی غیر موجودگی کا دعویٰ کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی میرے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے۔ لیکن مرغی کا چوزہ تو شہد کی مچھ کی بد مزگی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے سمجھ اس کی ہر نفس مچھ کی طرف بھی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے؛ مشابہت کے احساس کی قابلیت حیوانات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے ادراک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرز عمل تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلیٰ عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کناہن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت مصلحانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے:-

”وہ یہ یقین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی مثال کے علاوہ آڈاؤ اور گلی مثال ہوتے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات و امثال ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال کل طور پر فکری شعور کے درجے تک ترقی نہیں کرتے۔“

ھاب ھاؤس نے اپنی قابل قدر تصنیف ”ذہن بحالت ارتقا“ میں
 ان تحریکات کا ذکر کیا ہے، جو اس نے مختلف دووہ لانے والے جانوروں
 پر کئے ہیں۔ ان جانوروں میں بندر اور شپنزی بھی شامل تھے۔ سہ اولیٰ
 سے نیچے کے درجہ کے حیوانات میں اس کے نزدیک اس چیز کی کافی
 شہادت ملتی ہے جس کو وہ بہت خام اور غیر مصلح صورت کے ”علی
 خیالات“ کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ ”بڑا زیادہ واضح اور عین خیالات کی شہادت
 بہت محدود ہے، اور جہاں تک کہ فیصلہ کن اعتباری شہادتوں سے معلوم
 ہوتا ہے، اس قسم کے خیالات صرف بندروں میں ہوتے ہیں بڑا زیادہ واضح
 خال سے“ میری مراد وہ خیال ہے جسے میں نسبتاً حمیزہ عناصر نسبتاً مہینہ تعلق میں
 رکھے جاتے ہیں، لیکن جن معطیات پر کردار مبنی ہوتا ہے، وہ عینی ہوتے
 ہیں، یعنی یہ کہ اس درجہ پر کم کو اضافہ نہیں جیٹ الاضافت سے بحث نہیں، بلکہ
 تجربہ کی دیار اشد اشیا و متضاد فیہ سے بحث ہوتی ہے۔۔۔ ایک معلومہ
 صورت میں ایک مشابہ تجربہ کی بنا پر ایک خاص نتیجہ کی پیش بینی کی جاتی
 ہے۔ لیکن نہ تو اس نتیجہ بدلولہ کا شعور ہوتا ہے، نہ اس تحلیل کا علم ہوتا ہے،
 جو ان دونوں اشیاء کی مشابہت، یا مخالفت کو منکشف کرتی ہے، جیسا کہ
 ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ”علیٰ درجہ
 کے حیوانات میں ماحول کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کی اتنی ہی قابلیت
 ہوتی ہے، جتنی کہ وہ اس عقل سے حاصل کر سکتے ہیں، جس کا حلقہ اثر صرف
 عینی اور عملی واقعات و حادثات تک محدود ہے“ ”اعتیاد، کرد و خیل، فہم
 و فراست، کی جن تسول سے حیوانات کی کہانیاں بھری پڑی ہیں، وہ اصولاً
 اسی عینی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتیں، جن کو ہم بیان

Rhesus Monkey ۛ

Primates ۛ

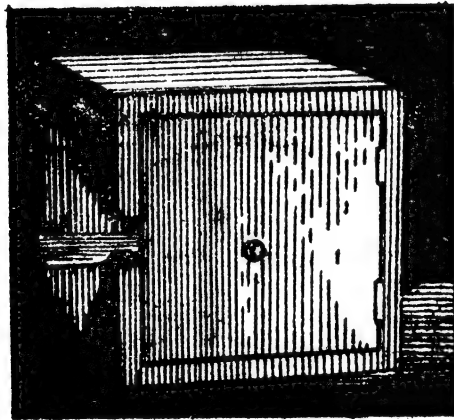
Apes ۛ

کرتا ہے ہیں یہ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عمیر الفہم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہوتے ہیں، اور جو کلیہ کہ ان میں ربط پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں فعل پر محض اثر آفسر میں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلیٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تخلیق سے چٹل ہوتے ہیں۔ اور ان اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے، اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت قبیلے کسی معنی تجربے میں ضمنی ہوتی ہے، لیکن عمل متبادل کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی نشے کی صورت میں صریحی ہر حائی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ہاب ہاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ یہی تجربہ اور تصویری فکر کی تفریق میرے لئے کسی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترقی کی باہت، اور اس کے ادنیٰ و اعلیٰ مدارج میں فرق کو اس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تنقیدی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ بھی نہیں دے سکتا۔

مذکورہ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور محتاط تجربوں اور مشاہدوں کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اختباری شہادت اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابل اعتماد ہے، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شائع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الکزنینڈ ڈل کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم مشاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

جانور یا لے والوں میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے نہہید میں وہ کہتا ہے، ”گد“ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات ایسی ادراکی تصدیقات قائم کر سکتے ہیں، جو حالات کے مطابق عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن استدلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات ادراکی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک استیجاب اور دوسرے استیجاب کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں، میرا خیال ہے، کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

”ایک بہت زیادہ عقل مند کتے کو ناک سے کھٹکا اٹھا کر ایک صندوق کھولنا سکھایا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا (دیکھو شکل ۱۸) اس کا کھٹکا بہت لمبا تھا اور اس لئے آسانی سے اٹھ سکتا تھا۔ دروازے کے پیچھے ایک سیخار کمانی رکھی جاتی تھی، جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا



شکل ۱۸

کے فے کے لئے صعب مرضی مروری جاسکتی تھی۔ جب کتا اس کھٹکے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ دکانی خوب کس دی گئی، یہاں تک کہ دروازے پر اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا کہ اس کو

کھولنے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اب محض اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتاب کھول کر کے رکھتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے انعاماً دے جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتاب اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہو گئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھولنے کے بعد اس کے اندر کا سامانہ کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا، اور کھانا دے بغیر اس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک دمت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم بڑی اس صندوق میں رکھی گئی اور صندوق ایک ایسے صحن میں رکھ دیا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔ ”بوٹ روم“ کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتاب باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا ادھر کھڑکی میں سے کھڑے دیکھ رہے تھے۔ ”بوٹ روم“ میں داخل ہونے کے درمخت بعد کتے کی ناک میں ٹہی کی بو گئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکا دیا، اور گویا وہ اس کو کھولنا چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس نے پر ہوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھکا دیا پھر وہ ”بوٹ روم“ کو واپس آ گیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھنا شروع کیا۔ دوسرے دن اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ ”بوٹ روم“ کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ جائیگا۔ پھر ہم اس کو جگل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

والہی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے تک اس کو "بوٹ روم" میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس کو پھر "بوٹ روم" میں داخل کیا گیا، اور صحن کا دروازہ کھول دیا گیا۔ یہ قسمتی سے قبل اس کے کہ وہ صحن میں نکلے جو انے دروازہ بند کر دیا۔ کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد سیر ایٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف وکیل دیا۔ اب وہ مید صندوق کے پاس گیا، اور جب معمولی عادت کھٹکے کو اٹھایا اور ہڈی لے لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اعتبار دہرایا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔ کتا صحن میں دوڑا، صندوق کو سونگھا، اپنی ناک سے اس کو دھککایا اور ہڈی حاصل کرنے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس دفعہ معلوم ہوتا تھا کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے پاس آیا، اور پھر رک گیا۔ تمام صبح وہ گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس نے "بوٹ روم" میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا تھا، کہ اس کو یاد ہے، کچھلی ہڈی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔ بارہ بجے "بوٹ روم" کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ مید صحن میں پہنچا، صندوق کو کھولا، اور ہڈی نکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہیے کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم تھا کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کھٹکے کے دکھائی دینے اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے ذہن نے اس قدر گہرا اور قوی تلامذہ قائم کیا تھا، کہ اگر اس اس کے بعد معمولی اور تقریباً میکائی جواب صادر نہ ہوتا، تو تعجب کی جلت تھی۔ اس کا کھٹکے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں، کہ اس کا

مقصود خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں ہڈی ہے۔ اس کو ہڈی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ گوشت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے۔ میں نے اس اعتبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفصیل بہت اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ کتے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح و ستائش کرنے میں تلازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی اہتیا اس بات کی کی جاتی تھی، کہ جب وہ کتا اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کتے کو فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکے تلازم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لذیذ بودار ہڈی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بو اس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک کھٹی کوچھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک ہڈی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بو بھی جاذب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اعتبار کو دہرانا ناممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر ہڈی تلاش کرتا ہے۔“

۱۹۰۷ء میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری پیرگراف یہ تھا:—

بہ حیثیت مجموعی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرنے والوں کے انتاجات سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں، تو محدودے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجیہ محض احساسی تجربہ کی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تابعدار امکان اعتباری تحقیق ہونی چاہئے۔ موجودہ صورتِ حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

احتمال اس بات کا ہے، کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ ان معنوں میں استدلال کا، جن میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے اذعان سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے، کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تفتیش کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کرنے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ یہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور بااحتیاط ہوگی، اسی قدر کم تشکیکی شہادت استدلالی اعلیٰ کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ یہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم احتمال اس بات کا ہے، کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

نزد اور مکمل تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں، وہ میں سمجھتا ہوں، کہ میرے دعوے کے موید ہیں، اگرچہ ان سے عقل حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفصیل کی مکمل اور مناسب تشریح و تاویل ہوگئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں، جن کو میں گنجائش نہ ہونے لگی وجہ سے بیان نہ کر سکا۔ ڈاکٹر تمھارے ڈانک نے دکھایا ہے، کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی مدد سے عقلی مطابقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ پھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یوگس انھیں اعمال کو کچھوے اور سبز مینڈک میں پاتا ہے اور ڈاکٹر ولبرڈسٹال نے جوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر فصل بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابلہ نے ایک نیا پہلو بدلا ہے، جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنیاد بنا ہے، جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

باب ہفتم

موضوع و معروض

قوت تصور بن مرآل سے گزر کر احساسی تجربے کے ارتحی اور انتقال معطیات پر اپنی ابتدائی طاقت تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری دسیا کی رائٹٹنگ اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان پر تفصیلی بحث اس تصنیف میں مقصود نہیں۔ یہ عمل تدبیر کی ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزا شامل ہوتے ہیں۔ جو مدہم کو اس عمل میں زبان سے لپٹی ہے، اس کو میں مختصر بیان کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ ”چمکدار“ یا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرتئی شے میں پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب کو دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے۔ تحلیل کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت دیگر صفات سے، جو ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منتشر ہو جاتی ہے، اور ترکیب کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیاء کی ایسی ہی صفات کا نقطہ اجتماع بن جاتا ہے۔ ایک علامتی نام کے زیر اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء

کی یہ جماعت بندی، احساسی تجربہ کے ابتدائی تسلسل و تعاقب میں ایک مرتب کائنات کی بنکھین کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا ہے جب ان صفات کا ادراک شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں بلکہ مشاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضا کی تغیرات کا تماشہ دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خام اور تیار شدہ تعلیمات کو قبول بھی کر لیتے ہیں۔ یا یہ تعلیمات ہمارے خلقی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر و بیشتر اسی تماشہ دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم میں سے چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی موسمی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں، لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کریں، اس طرح علم جو اوٹ الجھن کی بنیاد پڑتی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔ پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اعتبار کو شامل کرتا ہے، تو اپنی تحلیل کو اور زیادہ مستفصل بنالیتا ہے اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دائرہ بھی اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس فہم کے ہوتے ہیں جو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت اہم فنکٹوں کے ذریعہ استحضار سے ملتی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو، کیسی نوعیت اور وسعت کے ہوں، سرئی مکانی اضافات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے ہیں کسی صنم یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سینکڑوں سیلوں کے مکانی اغماض کو چھوٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی وسعت میں لے آتے ہیں۔ بعینہ یہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجرام فلکی کی اضافی جسامتوں اور ان کے اضافی فاصلوں کو آسانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

ان کی اصلی جانتیں، اور ان کے اصلی قاصد تخیل کی حدود سے بھی باہر ہیں۔ اور طبیعت
 اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشاتِ اثیر کے اضافی محیطہ کو
 ظاہر کر سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے
 قابلِ ادراک مکانی اضافات کی صورت میں بھی تخیل کی جاسکتی ہے، اور
 اس طرح شکلی استحضار کی مدد اور آنکھ کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔
 ہر شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا اتار چڑھاؤ، اسوات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد
 شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جاسکتے ہیں خود میں
 نئے شعور کی موج، یا اس کے منہی پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔
 اس قسم کا منہی شعور کے ان گنت اجزاء کی اضافی شدتوں کو آنکھ کے سامنے
 پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور شکلوں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔
 اس کو ہم کسی معنوں میں بھی تصویر یا شبہ نہیں کہہ سکتے۔ شکلی استحضار کے طریقہ کو
 استعمال کرانے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض 'شکلی' یا 'طامتی' یا استحضاری
 ہے۔ نسیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ خیال
 ہم جیسی اور مکانی تشبیہات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، جن کی
 نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، نہ طبیعتی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ علمی تعمیر و تاویل میں مندرجہ ذیل ہر مرتبہ اور
 ہر زبان اعمالِ شال ہوتے ہیں: - (۱) تخیل و ترکیب کے مسئلہ انتقال سے
 استقرا کی تعلیم۔ اور (۲) نزدیک اعتبارات و مشاہدات سے اس تعلیم کی جانچ جو
 علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر تصانیف کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے،
 اور شکلی استحضار کی مدد سے وہ ادراک کی حدود کے اندر آجاتا ہے، منطقِ صوری
 اس عمل میں بہت مدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا دھشتہ بعد از جنگ ہے۔ نقاش و
 صنّاع کی طرح سائنس کے ماہر کا دار و مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس چٹک
 پر ہوتا ہے، جو شعور کے بھرپور مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت
 ممکن ہے، کہ وہ یہ نہ بتا سکے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوئی ہے، لیکن وہ ان کو
 منطقِ صوری کی طرف نہ بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا علمی طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس کا ماہر، خلاق اور مخترع ہونے کے لحاظ سے، ایک صناع ہے۔ لہذا ہم اس کو بھی بعینہ وہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور صناعتوں کو دیا کرتے ہیں، کہ: اپنے آپ کو اپنے موضوع تحقیق و ماسبق ہما میں فنا کر دو، اور پھر منتظر کرو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی نمونہ بغیر محنت کے نشی بنش نہیں بنتا۔ اس کے بعد علمی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال مفید و ضرور ہو گا۔ اور اگر یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس غرصہ میں سائنس کی خدمت ایک ضرور بن کر کے جاؤ۔

لیکن میں نے کہا ہے، کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مذاہب و ممال کی توجہ کر دوں، جن سے فطرت کی علمی تاویل و تعبیر حاصل ہوئی، یا ہو سکتی ہے، اس قسم کی کوشش ”مقدمہ نفیات متقابلہ“ میں بے عمل ہو گئی۔ لیکن اگر اس تعبیر و تاویل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تاویل شعور و جلیا کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے، کی تعبیر و تاویل کو شامل ہے۔ ہم اکثر ذہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان متضاد تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟ یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے تحیل کا اطلاق ذہن پر بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو ذہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفیات انسانی کا منظم توان تمام، یا ان میں بعض سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے، خواہ اس بحث سے ہماری بھالست و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو شروع کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتقا پر بحثیت اسی تجربے کے نال کے بحث کریں۔ فرض کر دو، کہ اس تجربے کے ایک پہلے کو بڑی

کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ اس پلے کے نئے : کوئی موضوع ہے نہ کوئی معروض ہے۔ اس کے لئے صرف ایک ارتسام ہے، جو حقیقی اور واضح تجربہ کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن ہم پلے کے اس ارتسام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے فکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف پلے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم ”ہڈی“ کے ارتسام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور ہو رہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدمہ الذکر ارتسام کے معروضی پہلو پر زور دیتا ہے، اور سو خزانہ کو موضوعی یا شعوری پہلو پر۔

میرے سامنے بلور کا ایک حکمہ رکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دال ہیں، کہ ارتسام معروض (بلور) اور موضوع (میں) میں منقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے وہ بالکل حقیقی ہے۔ میرے دست ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ ارتسام اضافات کی معنی زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی ارتسام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، میرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن بحیثیت ارتسام کے یہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہے، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لئے، کہ یہ وہ خام مواد ہے جس میں تحلیل موضوع و معروض کو منتشر کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے کہ بحیثیت ارتسام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کرو، کہ ہم اپنے فکر میں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجربہ کے عمل سے ایک طرف تو بلور بطور شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور یہ تو ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بصورت معروض یا اس بلور کا موضوعی شعور قائم بالذات ہے۔ اسی ارتسام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

فکریں قابل تمیز تو ہیں، لیکن بعد میں قابل انفصال نہیں۔ ہم بالکل مساوی طور پر پھول کے رنگ اور اس کی بو میں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی اور معروضی پہلو قابل تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کر دو، کہ میں اپنی دو دانتوں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے کسی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافت ہے، اور دوم۔ اس اضافت کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متبائن حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اور اضافت بہ حیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں استیاز کرتے ہیں۔ بعینہ ہی حال تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک تصور ہے، یا دوم یہ کہ تصور کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں اور تجرید کی مدد سے تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت ناقابل انفصال، اور ناقابل تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں، کہ تجربہ کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ ابتدائی احساسی تجربے سے لے کر تصوری فکر کے اعلیٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابل انفصال ہیں۔ کوئی موضوع بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجربے کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان کو قابل تقسیم، یا الیق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ موضوع ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا ایک حصہ ہے۔ جس میں موضوع داخل کیا جاسکتا ہے، اور نہیں بھی داخل بھی کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ ان دونوں میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا چاہئے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابل انفصال طریقے سے متحد

ہیں، اور یہ، کہ نفیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ دورخی وجہ ت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم ”شیئے“ (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو مکمل کر سکتے ہیں ہم نے کل سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک نامکمل فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:۔ (۱) احساسی تجربے کی شیئے یہ ارتسام کا گویا معروض پہلو ہے (۲) شیئے حیثیت درک کے، جب احساسی تجربے کی شیئے اضافات درک کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شیئے بحیثیت تصور، جب یہ معروضات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سامی، مثلاً مور کے لئے احساسی تجربے کی شیئے ہے، ایک ماہر طبعیات کے لئے یہ شیئے بصورت درک کے ہے، جو اس کا مقابلہ اور سامیوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شیئے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص صنف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احساسی تجربے کی شیئے، اعضا یا استحضار اشعار میں بحیثیت مرکز کے موجود رہتی ہے۔ یہ احساسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف عینی زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس نقطہ شیئے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اس چیز کو بھی شامل سمجھنا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافات اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافات ان معنوں میں ایک مجرد اور کلی مثال، مثلاً فضیلت، سرخی، آواز، بھی شعور کی شیئے (معروض) ہو سکتی ہے، لیکن یہ جس کا معروض (محموس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (مفکور) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شیئے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:۔ (۱) احساسی تجربے کی شیئے (۲) شیئے بحیثیت درک۔ (۳) شیئے بحیثیت تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا مکمل

کرتے ہیں۔ لیکن پانچویں صنف، یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ اچھی طرح معلوم کر لینا چاہیے کہ ایک صنف اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطات کی کان ہے۔

معروضی سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے جو موضوعی کی ضد ہے، اور موضوعی کا تحملہ کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی میں۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے جس کو اسی تجربے کی شے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی میں۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹکڑے سے بھی دی جاسکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماہرِ نبات یا ماہرِ حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطہ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

طبیعیات اس کو شعور کی شے کہتی ہے اور اس کو	نفیات اس کو شے کا شعور کہتی ہے اور
آن خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی	اس کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان
ہے، جن کو ہم مادہ توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	کرتی ہیں جن کو ہم اسات آتش و غیرہ کہتے ہیں۔
اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نفیات کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے	
ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجہ بالا جدول کا صریح	
طبیعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔	

احاسی تجربہ میں، بہ حیثیت احاسی تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتسام ہوتا ہے، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب احاسی تجربے کی تفکری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتسام دو حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض اور معروض کا شعور۔ میرا دعویٰ ہے کہ یہ اگرچہ قابل تمیز ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔

یہاں کہا جاسکتا ہے، کہ معروضی ہڈی کو موضوعی پلے سے علیحدہ کرنے سے زیادہ آسان کام شو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن قصہ یہ ہے، کہ اس صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ میرا دعویٰ صرف اس قدر ہے، کہ ارتسام کی تفکری توجیہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ کرتا ہوں، وہ یہ ہے، کہ اگر کتے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو اس کا ارتسام مائل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس ارتسام یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اور اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہتا ہے، خواہ اس کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو میرا جواب یہ ہے، کہ اس کا انداز تو میرے وہم و گمان میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفیات کے میرا کام ارتسامات اور خیالات پر بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو میں شامل نہیں ہوتی، تو مجھے اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی پہلو۔ موضوعی اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت باطل مساوی ہے۔ یہ بحیثیت ماہر نفیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا، سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق کی مثال، یا تصوری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفیات کے لئے مرئد نمونوں معروضی (خارجی) دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں کہ اس دنیا کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ نمونہ ہے۔ دنیا سے ہم کو سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔

بعض قارئین کو یہ تمام تقریر متعب اور مل معلوم ہوئی ہوگی۔ لیکن اگر ہم اس شکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ محض احساسی تجربہ کے درجہ پر جسم کمال تک، اور کن معنوں میں خود اپنے وجود، اور دیگر حیوانات کے دتوف و احسان کا

شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر ٹال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کریں گے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئیں گے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق فہم کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا سمیٹیت موضوع کے، ایک معین تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ انیمو کو غیبیہ فیور کی ضد متصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات، جس کو وہ اس طرح متصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات، جس کو وہ اس کی ضد قرار دیتا ہے، کیا ہے؟ مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غیر ذات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربے سے سمجھ سہم رضی پہلو کے متعلق ہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے اس چیز کا جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجربہ ثبیات کے موضوعی پہلو کے متعلق کہا گیا ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معرفتی پہلو اگرچہ فکریں علیحدہ ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غیر منفک ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں، جو تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے کہ ہم غیر ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو، کہ اس میں انسانیات کے معرفتی پہلو، اور ان کے درمیان انتقالات کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ انتقالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ اصلی فعلیت نہ ہوتی، تو انتقالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے نفس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور تریبی ہے، اور جو منظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں۔ ایک کا دعویٰ ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشائی ہے، جو معمولی حیرت ہو کر عضویاتی مادی قوتوں کا تماشا، دیکھتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام، یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ دعویٰ شعور خود کار مشین کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذاہب دعویٰ کرتا ہے، کہ نظم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات اسات کا بے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک کل میں تبدیل کر دے۔ اس کے علاوہ اس مذاہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس نظم فعلیت کے ساتھ متحد، اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں مخالف مذاہب پر بحث و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک نظم اور معین فعلیت ہوتی ہے، جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجہ رہ جاتی ہے۔ پھر مجھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، حیثیت موضوعی ہونے کے معروضی فعلیت کے منظر سے تمیز کی جاتی ہے میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت سبائے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا موضوعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے جیسا کہ میں نے اوپر نہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انصاف پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کروں گا، کہ یہ فعلیت جو معین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی خلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر ادا کا اصلی معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے طبعاً نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، اور اس کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو احضارات، یا احتضارات کے تسلسل و تعاقب میں متحول کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ خود کا شین میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ بیانی نفیات میں ادا کا نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن میں یہ ماننے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو تو جیہی نفیات میں سے بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔

ایک مثال سے سیرے مندیہ کی توضیح ہوگی پھٹکری کا ایک سیر شدہ مملول تیار کرو، اور اس میں ایک تاگا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھ دو پھٹکری قلم کی صورت میں آگے کی گرد جمع ہو جائیگی، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور اس کا غوطہ منظم ہوگا۔ اگر اس نام میں فکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے نمونے کمرات کی حرکات کو دیکھ سکا، جو مجتمع ہو کر قلم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، محض بیان (تجربی) کرنے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے سلسلہ میں اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کمرات کے اس اس میلان کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے ”دھن“ یعنی کمراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و تاخیر کا یہ سلسلہ قائم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس میں طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ نظام ہمیشہ اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے، کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لاعلمی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، جائز ہمال کے بعد اس جائز نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو ترکیبی ہے، انتخابی ہے، اور معین ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ ادا استعمال کرے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا، کہ اولہ آزمود تھا، لیکن صرف ان معنوں میں، کہ اس پر کوئی بیرونی دباؤ نہ تھا۔ اس علمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

آزادی کی تمثیلی مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم نویس، اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پائے، تو یہ پیرونی دباؤ کی مثال ہوگی۔

اسی تمثیل کے مطابق میں بھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشوونما پر تفکر میں، دونوں میں ان نظام ہر کسلسل دیکھتا ہوں جو ایک عقلی اور دماغی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی نظام ہیں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت انتخابی اور تنگی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائیگا کہ اسی کی وجہ سے فزول کا ہم جوہر ہوتا ہے۔ اسی عقلی فعلیت کی وجہ سے میں نہیں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات بچاں تاک کہ یہ میرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے، اور ان اتناجات سے ان کے نہیں بڑھ سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں لیکن اگر تریسی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے، اور ترقی پذیر غیر ذات کے اصول کی صورت میں بھی، اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو دماغ کہتے ہیں، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو مستلزم ہوتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ موضوع اور معرض ذات وغیرہ ذات تحلیل میں کسی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے موضوعی اور معرضی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو انتخابی اور تریسی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ شعور ذات میں مندرجہ ذیل اجزاء شامل ہوتے ہیں۔
 (۱) موضوع کا بمقابلہ معرض تصور۔ (۲) تمام موضوعی تجربے کے نقطہ تجربہ کا ایک عام تصویریں اجتماع۔ اور (۳) اس نقطہ تجربہ کو ایک انتخابی اور تریسی فعلیت کی معین کارفرمائی کا حاصل سمجھنا۔ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے لیکن اس درجہ وضاحت صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر ہمیں موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکیں گے کہ ہم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ مدرسہ کے بچے، ادبیات کے کسان، کا تحلیل ذات سبب بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بلاشبہ مجھ کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت غور و فکر کرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ ندرستی اور طاقت کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں، جن میں ذات کا تحلیل بالکل خواہیدہ ہوتا ہے۔ مینس

کھینے اور کشتی کھانے میں ذات سرکزی بننے کی طرف بالکل بال نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا تخیل بالکل نوا میدہ رہتا ہے۔ لہذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور ہر وقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل تر بن جاتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت کے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض ہمایٰ تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہذا ایسے مواقع پر تفکر میری ذہنی حالت کے متعلق کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ میں اپنے قابل استلذاد وجود سے سرور ہوتا ہوں، میری تمام متنی میں ذی حس حیات کی سنسناہٹ ہوتی ہے، اور میری موج شعور غیر معمولی طور پر گہرائی اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں، یا ان کا مجھے وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس و وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ سرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہ آیا ہوں، اسی تجربے کی زندگی میں ان اوصاف کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو ابھی درگ یا متصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربہ کی زندگی میں اس ذات کا احساس و وقوف ہوتا ہے، جس کو فکر میں ابھی غیر ذات سے ممیز نہیں کیا گیا۔ تجربہ واضح اور سلسل ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں تسلسل اور ٹھوس پن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے حاشیہ کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو متغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتہً ثقیل اور غیر متغیر رہتی ہے۔ میں کشتی کے کنارے پر کھڑا ہوں۔ تیز ہوا چل رہی ہے۔ جس سے سمندر کے جھاگ میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی لکڑی کے پاس سے سائیں سائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور مونہ بند ہیں، پیشانی پر بل ہے، بازوؤں، وھڑ اور ٹانگوں کے عضلات تپتے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بصری ارتسامات کی متقل معینی زمین ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں اعصاب کے راستے سے دماغ پر ہیجانات کی بارش ہوتی رہتی ہے،

جن میں سے اکثر ہيما نات زیر شعوری ہوتے ہيں، ليکن جن ميں سے اکثر سے شعوری ميں دان کا تحت شعوری حاشيہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خيال آتا ہے، کہ ہيما نات کی یہ روک قدر مسلسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے خام مواد کی تلاش ميں دقت نہيں ہوتی۔ ليکن اس مواد کے محض تسلسل اور اس کی محض افرادانی سے احاسی تجربہ تک کا شعور نہيں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور ذات کی طرح انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد ميں نظم و ترتيب پيدا کرتی ہے۔

مختصر اُیہ ہے نوعيت اس حيوان کے مسرور و قوت وجود کی جو ابھی کافی ترقی یافتہ احاسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ درجہ اس کی یہ ہے، کہ اس قسم کا حيوان ابھی اس درجہ پر نہيں ہنپا، جہاں ادراک اور نقل و تصور ذہنی ترقی ميں حصہ لیتے ہيں۔ اور جہاں ذات کی مثال نہيں وہاں اصلی معنوں ميں شعور ذات بھی نہيں ہوتا۔ ليکن وہ ذی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ موضوع اور معرفت ميں صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات بحقيقت موضوع کے منہر نہيں کی جاتی۔

ليکن اگر اس درجہ پر حيوان شعور کے ہر لمحہ ميں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا ہے، ليکن ذات کو بحقيقت تجربہ کے موضوع کے متصور نہيں کر سکتا، تو یہ اور حيوانا کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ فرض کرو، کہ کتے کا ایک بلہ اس درجہ پر ہے۔ یہ ایک دوسرے بلے کے متعلق کیا خيال رکھتا ہے؟ اگر اس ميں استدلال کی قابليت ہوتی، اور قابليت بر بنائے دعویٰ اس ميں نہيں ہوتی، تو وہ اس طرح فکر کر سکتا تھا: ”جب ميں خوش ہوتا ہوں، تو ميں اپنی دُوم ہلاتا ہوں، موتی اپنی دُوم ہلا رہا ہے، لہذا وہ خوش ہے“ اس طرح وہ موتی کو اذی شعور یا اذی مس سمجھ سکتا تھا۔ ليکن اس ميں یہ قابليت نہيں ہوتی، تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہيں، تو محسوس کر سکتا، کہ موتی ذی حس ہے؟ ميرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہيں، کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو، کہ درد کی حالت ميں وہ ایک خاص انداز سے جھٹکتا ہے۔

وہ اپنی اس چیخ کو سنتا ہے، جو اس درد کے ساتھ متلازم ہو چکی ہے، جس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی چیخ موتی کے منہ سے سنتا ہے، تو تلازم کی وجہ سے دریا داتا ہے۔ اس کی اپنی چیخ تو ایک احضاری درد کی عقیبی زمین کے سامنے تھی، لیکن موتی کی چیخ استحضاری درد کی عقیبی زمین پیدا کرتی ہے۔ ردِ مزہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہذا جو ارتسامات کے موتی اس کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساسِ وقوف کے حاشیہ سے گھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں فارین پکارا محسوس، لیکن احساسِ وقوف کا یہ حاشیہ تو خالصتہً موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احیا ہے، جس کا بے کو خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیتِ احساسی تجربے کے معروض کے متعلق نہیں، لیکن یہ کہنے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیتِ ارتسام، سادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ اور بے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس سادہ اور بلا واسطہ تجربہ میں ”چینے ہوئے پلے“ کا ارتسام احساسِ وقوف کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل ناممکن ہے، کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو تفکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حد امکان اپنے آپ کو ان لمحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احساسی تجربہ سب سے زیادہ فوری اور بالراست ہوتا ہے، اور جن میں تفکر نے اس تجربہ کو سب سے کم متغیر کیا ہے، تو میرا خیال ہے، کہ ہم کو معلوم ہو گا، کہ غیر محلل ارتسام ہی اپنے ساتھ سرورِ یاسولم، احساسِ وقوف کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک تھکھڑے میں بیٹھے ہوئے ہیں، پر وہ اٹھتا ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیہاتی لڑکیاں نظر آتی ہیں یہ سین بہت مسرت آفرین ہوتا ہے، لیکن اس مسرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف منسوب کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی الغیو کی طرف۔ یہ کام تفکر کا ہے۔ یہاں واقعہ صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ چند ذمی حیات ناپتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کرتی ہیں، اور یہ ارتسام مسرت سے بھرا ہوتا ہے۔ میں

سٹرک پر جاتے ہوئے ایک طرف کو نہتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جارہے ہیں، جو سونے کے نیچے آنے کی وجہ سے زخموں سے چور ہے مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو دیکھ کر ایک سنسنی مہی پیدا ہوئی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ سنسنی اس ارتسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت یہ معروضہ موضوع میں متخلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبعی تجربہ ہے۔ ہر اس حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتدا اور بنیاد ہے ہمدردی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہم ہے، اور کتنے کئے پئے یا کمالی کئے سچے کس طرح ایک ہی حیوان کرتے ہیں۔ یہ سب سگولی کے قریب ہی سوروں کا ایک گورہا کرتا تھا۔ میں کبھی کبھی اپنی ٹھیل لے کر وہاں جاتا اور کسی سور کے سچے کو نشانہ بنا آؤنگے گئے کے بعد ہی چنچ پکارنا دیتی اور بھگدڑ مچ جاتی، جس میں تمام کا تمام گلہ شریک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک سچے خطرہ کو محسوس کرتا، اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱) سور کے اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۲) خطرے کے احساس میں تلازم قائم ہو جاتا۔ اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس دو قوت کے اشتراک کا علم پیدا ہوتا۔ جو جانور گلے بنا کر شکار کے لئے چلتے ہیں، مثلاً بھیرے، ان میں احساس دو قوت کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوتی ہے۔ کتا اپنے مالک کے چہرے اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک ارتسام کے ساتھ موقوفات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کتے کی حیرت انگیز ہمدردی کی۔ یہ تو ہم خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ ہمدردی بڑی جذباتی خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ ہمدردی شخص درمیان شخص کے یہ تغیر کو نگاہیں رکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس شخص میں ہمدردی کا مادہ نہیں ہوتا، اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے کہ فلاں شخص مصیبت میں ہے۔ کتے کی ہمدردی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مقدمات کا

نتیجہ ہوتی ہے۔ اس ے مالک کی ہر حرکت سے جو ارتداد پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساس و وقوف کا ایک عارضہ ہوتا ہے، اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساس و وقوف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ میں اس سے انکار نہیں کر رہا، کہ سکتے ہیں یہ تفکری تقسیم مستند ہو سکتی ہے۔ لیکن امیری گزارش یہ ہے، کہ حیوانات میں سہر دی کی جو شہادت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان میں تفکر اور تصویری فکر کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔

باب ہشتم

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے کہ وہ موضوعی نظام موجود ہیں، جن کا ہم بحیثیت متکلمان نفیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس افتراض پر مبنی ہے، کہ موضوعی نظام کی باطل ان ہی معنوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے، جن میں کہ معروضی نظام کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشو و نما یا ارتقا کے عمل یا اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر شعور موجود ہے، اور اگر شعور، جیسا کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے گزرا ہے، تو اس ارتقا کا نقطہ آغاز کیا ہے؟ یہاں یہ آزادی اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہئے، کہ نفیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہوگا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہئے، تاوقتیکہ یہ سائنٹیفک طور پر ہوں، اور تاوقتیکہ ان کی بناء دیانت داری اور بے خوفی کے ساتھ بیان کر دی جائے، نہ یہ کہ مبہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو اور شعور المصنیٰ کر دیا جائے۔ قیاس گویا رہے ہیں، جو ہمارے ہم کی حدود کے قریب قریب کارفرما ہوتا ہے، اور تکمیل بصیرت کی ماں ہے۔

پہلے کہا جا چکا ہے، کہ نفسی مظاہر اور عضویاتی مظاہر کا لزوم نفسیات متقابلہ بنانے، اور علم کی اس شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، باطل بھی ہے، اور دیا کارا نہ بھی۔ یہ مسئلہ ہی کچھ ایسا ہے، کہ تحقیق کی مشکلات نے شمار میں عضویاتی نفسیات کے تمام اعتبارات فی حد ذاتہ، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضویاتی مسائل سے تعلق ہے۔ اور اکثر نفسیاتی مسائل سے تاہم جو کچھ کام ہو چکا ہے اس سے اس افراط کی تائید ہوتی ہے اور ترویج اس کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے ہیں، اور اس چیز کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کو زیادہ معنی صورت میں بیان کر دینا چاہئے میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں۔ میرا کتا میری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت اور عقل ہو رہا ہے۔ یہ کتا ایک دو گانہ مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ جس میں یکہ ارنیٹی آنکھیں، اور گرم پیراز فعلیت وماغ ہے کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا؟ دوم یہ، کہ یہ تیز عقل اور شعور جو اس سے بدلول ہوتا ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا؟ پہلے ہم ایک فرد کی ترقی (شخصی ارتقا) کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتا ایک بہت چھوٹے سے مفصل خلیہ سے ترقی پاتا ہے جس کا قطر $\frac{1}{16}$ یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے بھی چھوٹا لطفہ بار آور آتما پیدا کرتا ہے۔ مان کا ایشار ان کی حفاظت کرتا ہے، ان کو حرارت پہنچاتا ہے، اور ان کی خوراک جمیا کرتا ہے، کہ جاندار مادے کا یہ ذرہ بے مقدار ایک مسلسل عمل سے پورا کتا بن جاتا ہے، جو عقل کا پتلا اور

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور بیضیہ کو ذی شعور کہنا تو یقیناً سببالغذ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس مسلسل نفل میں شعور کب کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری نشی اس جواب سے نہیں ہو سکتی، کہ شعور اور عقل اس جبر قیوم میں بالقوۃ موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے، کہ اس بالقوۃ وجود کی سنا کی حیثیت سے کونسی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے، کہ شعور پیدا اس کے وقت اس کی تصور می ویر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں، کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اس کئے کے دماغ کے ساتھ متولف ہو جاتا ہے۔

تمام سوالات بلحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کریں گے، جو سائنٹیفک تمثیلات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جائزہ لیتے پر غور کریں گے۔ اس کے بدن میں بنی حیات برابریں رہتی ہے، اور یہ ایک بے قراصلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جواستحالیہ ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متولف ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپری کی ہڈی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے کمراتی ارتعاشات ہماری ہمیں نگاہ کے سامنے آسکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام متنوع اور باقاعدہ استعمالہ جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا اس میں صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو، کہ وہ کتا لہ گیا، اھ میرے سامنے اڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کی مادی چیز کی کمی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہو گیا ہے اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپری میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

توانائی کے اس تدبیر پیچیدہ اور باقاعدہ استعمال جات کا عمل تھا، تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ سائنس ہے، لہذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں، کہ جزمی اور فرعی باتوں سے قطع نظر کر لی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استعمال جات اور شعور جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دونوں بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ تغیر ہوتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس سلسلہ پر پہلے خارجی نقطہ نظر سے بحث کریں گے۔ بالفاظ دیگر پہلے ہم اس پہلو کو دیکھیں جس میں یہ واقعات توانائی کے استعمال جات کی صورت میں ہوتے ہیں۔ احوال شعور بر بنائے دعویٰ دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کمزوریات ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ طبعی نقطہ نظر سے یہ کمزوریات ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہئے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم ساخت کو بالعموم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو قابل توجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ تو یہ ہے، کہ خوردبین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور ہماری یہ واقفیت ہلکتی ہوئی ہے، لیکن نظر غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے، کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بنا ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں بعض اس سبب سے، کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہ ہی کام وہ اصلی چیز ہے، جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح عصبی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں بعض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک چالو شخص کو کام کرتے ہوئے دیکھئے، اور متحرک مادے میں توانائی نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہو گئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں، کہ کتنے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے؟ ہم نے پہلے کیا ہے، کہ کتنا بار آور بیضہ سے بنتا ہے، اور اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو کسرانی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکت کی سادہ آلی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ کسرانی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ تر صورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ تر صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے جنین، جنین کے پلے کے کتے، بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آلی توانائی کے ان مخصوص مظاہر کے آلات ہیں۔ اسی میں عضبی بافتوں کے تدریجی تفرقات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، مگر ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بتلا سکتے، جب بافتوں کی روز افزوں پیچیدگی میں آلی توانائی کی سادہ تر صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلیٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام منطقی قوانین استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات کتے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آلی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منظم سلسل و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی سلسل و بقا سے بافتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو کھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا اظہار کرتا رہتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد دو قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرانے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے ساتھ کھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتا مر جاتا ہے، تو گویا ہوتا ہے، دماغ کے مخصوص کسرانی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آلی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لٹو کا گھبونا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت گر پڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منتظم جسمانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تخریبی تغیرات کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، جو اسخلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا توانائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بانقوں میں اسخلال ہو رہا ہے جس سے جسم بننا تھا، تاہم توانائی فنا نہیں ہوتی۔ توانائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں جن کی وجہ سے جسم ذمی حیات تھا، لیکن یہ مٹ کر اسی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں جس طرح ایک حوض کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے سنجارات پیدا ہوتے ہیں، اور بس طرح شمع پگھلتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے امالات حاصل ہوتے ہیں اسی طرح حیات و ممات میں بانقوں کی توانائی ظاہر یا غائب ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ توانائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں زندگی ایک تیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مسئلہ متی اس توانائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد ہے، اور اسی توانائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معرفی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ مقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم بعضی اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معرفتی پہلو کے جس کو ہم نے اس کی دماغی بانقوں کے کسراتی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ ہم نے اس سلسلہ کے معرفتی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جسم کس چیز سے ترقی پاتا ہے؟ بعینہ یہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے اچھیدہ اور منتظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بار آور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جاسکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم یہی جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ سادہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم جنس ہے، اور جو بار آور بیضہ کی سادہ تر آئی توانائی کا موضوعی پہلو ہے؟ میرے

نزدیک یہی قیاس منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنائیں، ان کو منظور کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ یہ ان خیال سے ہے کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تمیز سمجھیں، نہ کہ کلاسیک انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملے گی۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ دماغ کی بعض توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک مسلسل عمل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی نہ لہا تو صرف وہ بہت زیادہ سادہ جراثیمی توانائی ہوتی ہے، جو ترقی پا کر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کتے کے شعور میں حیرت انگیز پیچیدگی ہوتی ہے لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے کہ یہ کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ ساتھ الماہیت تو ہو لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جراثیمی احوال ہوتے ہیں، جو ترقی پا کر شعور بن سکتے ہیں، یا اسی کو زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کلمہ اتی ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور جو متقدم الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں (کو زیر شعور) (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو متقدم الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی مظہر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاف ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

آئی توانائی کی ادنیٰ صورتیں تو صرف بیضہ یا ایبیا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنیٰ صورتیں ترقی پا کر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے

ساتھ متقابل ارتقا متفق نہ ہوگا۔ جن لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ اس زمین پر عضوی اشیا طبعی ترقی کی مدد سے غیر عضوی اشیا سے پیدا ہوتی ہیں، ان کے لئے تو یہ تیسرا بلحاظ دائرہ عمل و اثر یقیناً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں یہ عضوی ہوں یا غیر عضوی، شعوری یا زیر شعوری پیلو رکھتی ہیں یہ دعویٰ بالضرورت عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قابل ارتقا کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے درمیان حد فاصل کہاں قائم کریں گے؟ اعلیٰ حیوانات کے احوال شعور ایسا ہے، یا سحر یا یہ کہ اس سے بھی زیادہ سادہ جراثیم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہو سکتی ہے جو توانائی کی غیر آبی صورتوں کے ساتھ متولف ہوتی ہیں؟ بہر کیف یہاں یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ عقیدہ، کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متولف ہے، ہر اس شخص کے لئے، جو قابل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدہول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اس کے عام جواب کی تہ میں، اور اس کے بارے میں ایک اور جواب بالکل لائق شکف ہوتا ہے، جو اکثر یو جھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے :- ”کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟“ اس کا جواب بالعموم نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہ منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشفی بخش حل نہیں ہو سکتا۔ بقائے شعور، اتنا ہی مہمل ہے، جتنا کہ ”بقائے عصبی توانائی“ یا ”بقائے برقی توانائی“۔ بقائے عصبی توانائی، تو اس لئے نے معنی ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے، جو اور صورتوں میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف اس وقت دے سکتے ہیں جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، جن میں توانائی کی تھلہ صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس کلی وجود کی تعین نہیں کرتے جس کی اعلیٰ ترین، اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت شعور ہے، اور اس میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس کے متعلق بھی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تعمیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے جو شعور اور زیر شعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا کے ہمزبہ اور ہم وسعت ہے جس طرح کتے کے داغ کے نمایاں اور غالب عصبی تغیرات دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی رو میں گرداب کے مشابہ ہیں، اسی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی رو میں مخصوص گرداب ہیں جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں یا نہ کریں، بہر حال شعوری الہامیت ہوتی ہے۔ سائنٹیفک وحدیت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے۔ ثبوت کے لئے گرداب دو ہیں: خارجی (معرفی) گرداب اور (۲) داخلی (موجودی) گرداب۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے سلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے ارد گرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں سائنٹیفک فکر کے موجودہ میلانات بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا نو یا از سر نو تکوین کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین امکانی جوابات ہو سکتے ہیں: (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں خاص طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیر شعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب کہ یہ خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، میری رائے میں منطقی نقطہ نظر سے ممکن الثبوت ہے، اور اس کے ساتھ میں یہ خلوص دل متفق ہوں۔ اگر میں اس کا قائل نہیں ہوں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور محتمل ترین حل نہیں۔ لیکن اگر اور لوگ اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کرنے دو۔ دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں میرا خیال ہے، کہ اس صحیح مشاہدہ کا کوئی داعیہ کوئی منطقی

اتحاد کی مستحاج، ایسا نہیں جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب وہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے اسکا فی حل کی فہرست ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ شعور یا تو خاص طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تیسری صورت ممکن نہیں۔

میں بار بار کہ چکا ہوں کہ میں ارتقا کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقا میں انتخابی ترکیب کا مدخل اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ یہی تمام اہل کا پھوڑ ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قائل فہم اور عقول بنتا ہے۔ میں انسان کو جسمانی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقا کا آخری مال سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی ہے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معدوم، بلکہ ان دونوں کی تہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

باب نوزدہم

ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں میں نے کہا ہے، کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و ذہن کے اولیٰ قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترکیبی میلان کی طرف گزشتہ اوراق میں بار بار اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب و لزوم کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا، کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں مہینہ کر سکتے ہیں۔ یہاں میل اس انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔ میں ان احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کروں گا جو ہمیرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو یا عضوی صورت میں۔ باؤی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشوونما کے قوانین وہ نہیں جو عضوی نشوونما کے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشوونما کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فروق کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری و جاری ہے، میرے نزدیک واحد و مسلسل ہے۔ یہاں مجھ کو زیادہ تر فزنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کرونگا۔ لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کرونگا جن کی مثال (۱) غیر عضوی فطرت کے سادہ تر اور سخت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشوونما کے پیچیدہ اور کل پذیر حالات میں۔

اگر ہم گرم پانی میں ٹھکڑا ٹیڈ آف لیڈ کا تقریباً میر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا ہونے کے لئے رکھ دیں تو تھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے ہزاروں نازک خاردار قلم نمودار ہونگے اور تیر میں بیٹھے جائیں گے یہ ارتقا یا نشوونما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کر لینا چاہئے جو اس سے متکشف ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک ٹی ایک بیٹن منہ سی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو بلحاظ نوعیت خاص اور بلحاظ نتائج معین ہے۔ دوم۔ اس انتخابی ترکیب کا ظہور گرد دیش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ غائب ہو جاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی خلیج، یا شکاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشوونما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

اور مسلسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلوروڈائنڈ آف لید کی صحیح حالت کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت کیسی بھی ہو، اس میں تو شبہ نہیں، کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ حل شدہ کلوروڈائنڈ آف لید ٹھوس قلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جسارم۔ یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

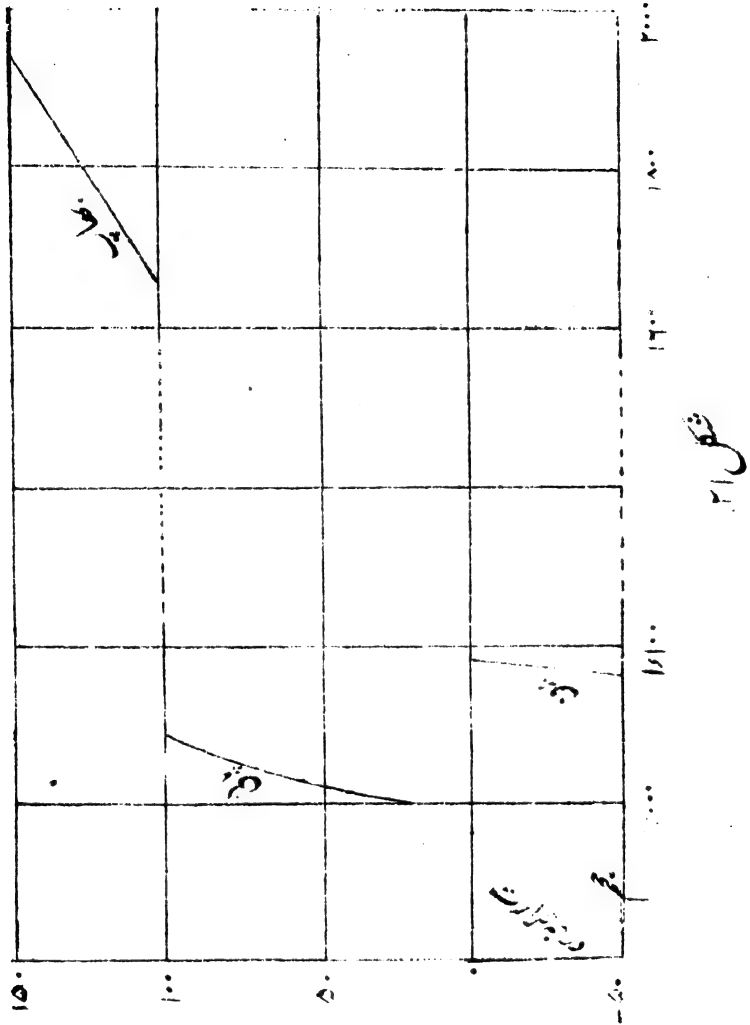
قلبی ترکیب کے قوانین ایک حد تک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلبی صورتیں طبعاً معین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلبی صورتوں کی تحدید میں حیرت انگیز تعین، اور کہنا چاہئے، کہ شکی پائی جاتی ہے چنانچہ کوآڈنٹ کے قلم میں شش پھل منشور ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر سدس الاضلاع مخروطات ہوتے ہیں، اور ان کے درمیانی زاویہ کا درجہ متقل ہو تا ہے۔ اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کمتر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ کیلسائٹ کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلبی ترکیب کا معین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا ہم کو قلبی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو خلقی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی حاصل سمجھنا چاہئے۔ اگر ان قلموں میں شعور ہوتا، تو ہم بخوبی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ بھی اپنی خلقی قلبی فطرت کے مطابق عمل کرنے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سو اے

Quartz لہ

Prism لہ

Calcite لہ

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔



اس شکل نشوونما کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے بے شمار اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے، جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی خط درجہ حرارت (سنٹی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصہ میں حجم کی سکیل بائیں طرف کی سکیل سے مختلف ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت پیلاہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیاوی مرکبات کے بننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ہائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرار سے گزارے جائیں، تو ایک گیس ایسی ٹھیلیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور دو ہائیڈروجن کے (C_2H_2) اگر گیس کے ساتھ ہائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفنجی پکائیٹھم کے اوپر سے گزارا جائے تو ای نہیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرہ کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ہائیڈروجن کے (C_2H_6) ۔ اگر ایسی ٹھیلیں کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین (C_6H_6) پیدا ہوتی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سٹی رین (C_8H_8) نفعیٹھ لین $(C_{10}H_8)$ اور دی ٹین $(C_{18}H_{18})$ کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرار سے ایسی ٹھیلیں اور نائٹروجن کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ہائیڈروسی اینک ٹرینڈ (HCN) پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مون آکسائیڈ اور

Acetylene	۱۰
Platinum	۱۱
Ethene	۱۲
Benzene	۱۳
Styrene	۱۴
Naphthalene	۱۵
Retene	۱۶
Nitrogen	۱۷
Hydrocyanic acid	۱۸
Carbon Monoxide	۱۹

اور ہائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر سفنی پیلے ڈمی امر کے اوپر سے گزارا جائے، تو فادمل ڈیسے ہائیڈ (CH₂O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے چھ کمرات کیلسی امر ہائیڈ کی موجودگی میں بنجھ ہو کر اس شکر کا ایک کسرہ بنتا ہے، جس کو فادموٹر (C₆H₁₂O₆) کہتے ہیں۔ پھر ای تھی لین (C₂H₄) برومین کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا ہے، جس کو ای تھی لین ڈی برومائیڈ کہتے ہیں۔ یہ پوٹاسی امر سائی آنائڈ کے ساتھ مل ہو کر ای تھی لین ڈی سائی آنائڈ کو پیدا کرتا ہے۔ اس میں اگر پانی شامل کر دیا جائے، تو سستی ناک ترشہ (C₄H₉O₆) پیدا ہوتا ہے۔

اب ان مثالوں میں سے ہر ایک، اور اسی طرح کی اور نزاروں مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ بنیاد کرب ذرات کی انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ کہ اس کی مقرر اور معین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور ہائیڈروجن کے ذرات کا ہر اجتماع ترکیبی کمرات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ قوانین کے مطابق صرف (C₂H₅، C₂H₃، C₂H، CH₅، CH₃، CH₂، CH) ممکن ہیں لیکن (C₂H₆، C₂H₄، C₂H₂) وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ناممکن مرکبات ہیں۔ دوم۔ یہ انتخابی ترکیب صرف گرد و پیش کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اعتبار کا کامل حالات

۱۰ Palladium

۱۱ Formaldehyde

۱۲ Calcium Hydrate

۱۳ Formose

۱۴ Ethylene

۱۵ Bromine

۱۶ Ethylene Dibromide

۱۷ Potassium Cyanide

۱۸ Ethylene Dicyanide

۱۹ Succinic acid

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہو سکتی ہے۔ مرکب کمسرات کو ان عناصر کے بالراست ملائے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اعتبار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات عضوی حالات میں پیدا کرتے ہیں، لیکن ابھی اکثر مادے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط کو معلوم نہیں کیا ہے، لیکن کے تحت یہ متعاقب ترکیب واقع ہو سکتی ہیں۔ یہاں پر ہم پھر وہی بات بیان کر سکتے ہیں، جو ہم نے قلموں کی نشوونما کے متعلق بیان کی تھی، کہ اگر ہم کسی کیمیائی مرکب کے نشوونما کے ارتقاء کے گزشتہ مدارج کا تجویز لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندہک کے سنجارات دیکھتے ہوئے کوکلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک اڑ جانے والا مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کاربن ڈائی سلفائیڈ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندہک اور کاربن کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا مقربو معین حاصل ہے۔ ترکیب سے قبل مفردات کی طبعی حالت، اور ترکیب کے بعد مرکب کی طبعی حالت، کے تسلسل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں مفردات کے طبعی خواص میں تبدیلی اور غیر محسوس طور پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے، بلکہ جس وقت مرکب کی ترکیب ہوتی ہے، عین اسی وقت ایک نئی صورت کا آغاز ہوتا ہے۔ مقربو معین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے حالات، نشوونما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

فطرت سے سیکتے ہیں۔

لیکن بہت ممکن ہے کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں کہ اس تمام تقریر کو نفسیات متقابل سے کیا تعلق ہے؟ لیکن ان کو ذرا صبر کرنا چاہئے اس سوال کا جواب دینے سے قبل میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کر دوں گا۔

نفسیات میں دو مخالف مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب مادیاتی نفسیات پر پوری طرح قانع ہے۔ واقعات تلازم برزور دے کر نفسی احوال کی تخلیق و تجوین کو بشرط تلازم کے سخت اجتماع کا مسلسل نقل کہتا ہے۔ یہ اس عمل کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کم از کم اس قانون پر بہت زور نہیں دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کرنے کا خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقا گیت سے ”ماحول“ کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تجوین کو ماحول کے اثرات کا حاصل اور ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پٹی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ متحد ہو کر یہ شعور کو عصبی بافتوں کے عضویاتی تغیرات کے سلسلوں کا تماشائی کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے جس کو آڈر ایکٹ کہہ سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ مانتی ہے، لیکن اس کا دعویٰ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ آڈر ایکٹ کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔ فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ پیروفیسر مادک بالڈون کا قول ہے کہ ”عالم طبی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے جیسی کہ

۱۰ Apperceptionism

سند۔ یہاں اس اصطلاح کے معنی یا معنوں پر بحث نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ بعض اوقات تو یہ اس ترکیبی میلان کو عادی ہوتی ہے جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض اوقات اس کو ترکیب کی ان اعلیٰ اور مفصل صورتوں تک محدود کر دیا جاتا ہے، جو شاید قوت یا علم کی تجوین اور توجہ کی فعلیت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (محقق)

۱۱ Mark Baldwin

وہ جس کو نفیات میں فعلیت اور اک کہتے ہیں۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے کہ نفیات کے مطالعہ کو تا بہ حد امکان دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پلہ کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ سارا زور ماحول پر دیتا ہے، اور داخلی انتخابی ترکیب کے قانون بالکل یا تقریباً بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکتیت نفیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذمی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے میں بالکل حق سمجھا ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت منے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہذا میرا فرض یہ ہے کہ امکانی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اسرار در اصول، بلکہ بحقیقت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائز انتاج کے مختلف کردوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام معلومہ پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن کے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نامی کائنات، حیاتیات اور نفیات میں ارتقائی نشوونما کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو کس طرح واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں اولیٰ یا اصلی قوانین فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہیے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ یا اس سے جائز استنتاج کا ایک عام بیان ہے۔ کادین کے گندہک کے ساتھ ملنے کا میلان اولیٰ یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملتے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آمنازاد ہیں۔ مردہ صورت جہاں طبیعی خلقی میلان کی بغیر کسی رکاوٹ و مزاحمت کے نشئی ہوتی ہے، آمنازادی کی مثال ہے۔ بلکہ گہنا چائے کہ یہی اصلی جوہر ہے

ہمارے تخیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ وہ جسم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں بعض ان معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بنا پر ک لوک تخیل کر سکتا ہے۔ بد قسمتی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفہم اس حقیقت کو نہ صرف چھپا لیتے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولیٰ تو انہیں فطرت کو مظاہر سے باہر کوئی قوت متصور کریں، جو ان میں ربط ضبط پیدا کرانی ہے، تو کا دین اور گنہگار اس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ ملاپ ایک خارجی قانون کے دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں، اولیٰ تو انہیں فطرت کو اصلی اور خلقی سمجھتا ہوں، یہ خارجی اور مجبور کن اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولیٰ تو انہیں کے مقابلے میں ایک اور صنف تو انہیں کو مانتا ہوں۔ ان تو انہیں کو میں عارضی یا ثانوی، کہتا ہوں۔ یہ تو انہیں ماحول کے اثرات مختصر بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام معوریں خارجی اور عارضی۔ ایک فرد، یہ انسان ہو، حیوان ہو، یا قلم آزاد ہے، اس لحاظ سے کہ یہ اپنی خلقی، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ جبر و اختیار کی ہر سمٹ میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون فطرت معین ہوتا ہے، لہذا جبر و آزادی میں مذکورہ بالا قسم کا کوئی تعارض و تضام نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب، جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولیٰ قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی یا ثانوی تو انہیں ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، عضوی، اور نفسانی، ہر قسم کے ارتقا میں یہ دونوں معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو پُر فعلیت کہا ہے، اور باب ہفتم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ ہمارے گرد و پیش کے کثیر التعداد طبعی اعمال، یعنی توانائی کے تغیرات و استحالہ جات کسی قسم کی اور کسی جگہ ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی دنیا سے باہر فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان اشیاء پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون کے مجبور کن فعل کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، تو بایکویں خارجی، اور ربط و ضبط پیدا کرنے والی چیز ہے۔ فطرت کی وحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات میں اکلی اور مطلق سمجھتی ہے، نہ خارجی، نہ کوہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی توانائی کو چھوڑ کر عضوی نشوونما کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی اعمال کے ذریعہ عضوی کائنات کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذریعہ حیات سرخزمایہ کی ترکیب اس وقت تک استحالائی نلی میں نہیں کی گئی، لیکن جو شخص محض اس بنا پر سرخزمایہ کی جسمی ترکیب کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ استحالائی نلی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مبالغہ کرتا ہے۔ سرخزمایہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی عمل میں ہوتی ہے، اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے، نہ ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ ہم اندرونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود استحالائی نلی کے فتویٰ کو آخری و قطعی سمجھنے کے لئے تیار نہیں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس وقت مریض دنیا میں سرخزمایہ کی جسمی ترکیب کی پہلے بنے ہوئے سرخزمایہ کے بغیر ہو رہی ہے یا نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں کسی نہ کسی وقت ایسا ہو چکا ہے۔ سرخزمایہ کا موجودہ وجود دیتا ہے، کہ بعض منتشر عناصر میں اس طرح ملنے کا ایک ترکیبی میلان پایا جاتا ہے۔ پھر یہی نہیں، بلکہ عضوی کائنات میں نشوونما کی سرعت اور قوت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ذی حیات نسخہ مایہ کا کوئی ٹکڑا نشوونما کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہو، لیکن اس سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس میلان کی قوت و شدت کے باوجود ترکیب کے متعاقب مراحل کے لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے، ان کا مکمل سلسلہ بہت نادر واقعہ ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ نسخہ مایہ کے خواص ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ عضوی و غیر عضوی کے خواص کے ضمنی میں ظاہر کوئی تسلسل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جاسکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل نشوونما کی غیر عضوی خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم ذی حیات مادے کے بعض نمایاں مظاہر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بلحاظ کیمیائی نوعیت بہت زیادہ ملتف، توانائی سے مملو، اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لعاب دار اور متحرک ہے۔ یہ ادغام کی وجہ سے نشوونما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہ خفیف مہجرات کے زیر اثر انتمراق کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشقق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں، یا خلائیاں میں تجویل ہو سکتا ہے، اور ان خلائیاں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکزی اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس نسخہ مایہ کو خواہ ایک واحد کیمیائی جوہر سمجھا جائے، یا ممال جوامہ کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلائیاں کے اندر مرکزے کا تفرق ایک اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلاخوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

ساخت و ترکیب اگرچہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی، تاہم اس کو ذی حیات صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے باقاعدہ استعمالہ جات کا آلہ ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضوی میں فرق کرتی ہے جب ایک ٹھنڈے محلول میں کلورائیڈ آف لید کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور ہائیڈروجن مل کر ایسی ٹی لین بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گندہاک کے ٹننے سے کاربن ڈرائی سلفائیڈ بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن سخن باریہ میں مسلسل ادغام، اور اس سے متلزم انفرق کی طاقت کی وجہ سے توانائی کے استعمالہ جات، اور اس کی بعض تقیسات، ہر ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے حصے کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔

ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے التفاف میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض مثلاً امیبائیتہ سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً وولی سیلا میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے۔ بعض اوروں کے مادے میں سیلیکا، یا کاربونیٹ آف کالش کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت نزاکت سے ترشے ہوئے، ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جزو ہے۔ لیکن کس طرح؟ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنیٰ سطح کی طرح یہاں بھی دو علتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی میلان، اور دوسری

Vorticella ۱۰

Silica ۱۱

Carbonate of Lime ۱۲

مجموعہ ماحول - ان میں سے ہر ایک کی اصلی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن جب ہم ذائقے ٹم کے نہایت نفیس بنے ہوئے فرسٹیول یا فوری مینی خیرا کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے کلی جھیلکوں پر غور کرتے ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی احتمالی طرز عمل کی طرف متوجہ نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و خراش کا اس خاص صورت وضع کا ہونا غیر عضوی حالات کے دباؤ کی وجہ یا دشمنوں، یا بعض متقابلہ کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو روک سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا جائز نہ ہوگا، کہ اولی علت زیادہ اہم ہے، اور یہ، کہ یہ نفیس ڈھانچے ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ذائقے ٹم کے فرسٹیول کی مختلف صورتوں کو کلیسیائیٹ کی قلمی صورتوں کی طرح، تعین اور ترکیبی حالات سمجھنا چاہئے لیکن۔ عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں اور غیر عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ سچ ہے، کہ دیڈی اولیبرین ٹسٹ کی ساخت کے فرشی نقشہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوآڈیٹ کی قلمی صورتوں میں تسلسل ہے، لیکن جو تغیرات کہ سیلیکامیں اس کی پیدائش کے عضوی حالات سے واقع ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی صنفی مشابہت اس قدر ڈھک اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محتاط تحلیل کے بغیر منکشف نہیں کیا جاسکتا۔

اب اگر ہم ایک خلیہ والے حیوان کی ان ہیکلی پیداواروں کو چھوڑ کر خرنایہ کی فوری سیلا، سٹیلو یا پیلامی سی امرد غیر صورتوں کی ساخت کی طرف

۱۔ Diatom ایک بحری خور مینی گھاس جس میں صرن ایک خلیہ ہوتا ہے۔ Frustule

۲۔ ڈائٹم کا چھلکا جس میں دو تہ یہ تمام ہوتے ہیں۔ Radiolarian Tests & Foraminifera

۳۔ Stentor

۴۔ Paramoecium

توجہ کریں، جن میں بھی کچھ کم تفرق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان کے متعلق سوال کریں کہ یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک احوال کے اثرات کا، تو ہماری مشکلات میں بیش از بیش اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر کیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعہ ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاس ارتقائی رو سے، یقیناً تبدیل کا نتیجہ ہونگی اور یہ تبدیل پیدا ہوگا، اس طرح کہ عضوی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی فطرت گرد و پیش کی توتوں کے دباؤ سے رد عمل کرے۔ لہذا اصلی اور ضروری سوال یہ ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معین ہوتے ہیں یا خیر معین؟ جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکل بے تعداد غیر توافقی تبدلات کے حذف کے بعد، توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا حاصل ہیں؟ یا کیا وہ ان تبدلات کی کثیرانہ غیر محدود تعداد میں سے توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا مال ہیں، جو معین ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر ارتقا کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معین حالات سے ہمیشہ کئے گئے نجات پائی ہے، اور اب ہم کو کسی اور سمت میں غیر معین تبدلات پر غور کرنا ہے؟ یہ سوال حیات ساتی ہے، اور محض مشاہدے سے اس کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن اگر بعض ایک خلیہ والے اجسام کے ڈھلچے معین تبدیل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ وہ ڈی سیلا، یا پیروامیسی ام کی متفرق ساخت بلاشبہ معین ترکیب کا طبعاً منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈائٹ کے ٹمر کے تراشے ہوئے فرسٹیول کی طرح ٹی فرسیلا کی خنجر مائی ساخت بھی ایک ایسی داخلی فعلیت کا سرئی اظہار ہے، جو ایک حد تک گرد و پیش کے حالات کے قابو میں ہے۔

بہت سے خلا یا والے اجسام اور ایک خلیہ والے اجسام میں فرق صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلا یا ہوتے ہیں اور موخر الذکر میں

فقط ایک بڑا فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کے خلیا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و طبیعت ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو آلد و تناسل یا تو بذریعہ تشقق ہوتا ہے، یعنی جسم دو یا زائد حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ بھول کے، جیسا کہ اکثر ذوائب میں ہوتا ہے، یا پھر اندوں کے انفصال سے، جو عموماً بار آور ہوتے ہیں اگر بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح تنفصل ہونے والا اند ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہئے، کہ تشلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت ترقی یا اگر اس جسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت بالقوة موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے، یہ درست قوت کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ، یا نطفہ معلومہ کائنات میں مادے کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلیٰ حیوانات تک محدود رکھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مکمل اپنے لاکھوں متطابق خلیوں اور خلوی نسلوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جرثومی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف اقرا و ہم بنیاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور غالباً اس کے مرکزہ میں اس مرکب و تلف ہم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ ہمیں سے مرثیل کا آغاز ہونا چاہئے۔ اصطلاحیوں کہا جائے گا، کہ تبدل جرثومی اناصل، لیکن جسبی الاظہار ہے۔

لیکن یہاں پر پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جراثیمی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتاً ناکام افعال کو حذف کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجی فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کر سکتا ہے۔ مناسب و موزوں تبدلات کے ہوتے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات و جوداد ان کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تبدلات تو لحاظ اصل جراثیمی اور لمخاط اظہار جسمی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جسمانی تنظیم میں تبدل کے جسمی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آخر تک صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجسام جراثیمی (جن میں تولید یا تشکل کی قابلیت ہوتی ہے) کے حال ہوتے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جراثیمی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں یہ حصہ نہ لے، تو اس کا جراثیمی راز بھی کسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جراثیمی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت دائمی اور اسی ہوتے ہیں۔ بیرونی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات معین ہوتے ہیں یا غیر معین؟ حیاتیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر معین ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی عبیر الفہم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ کسی خصوصیت "جراثیمی مادے پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیر پائے جاتے ہیں، جو اس جراثیمی فرد سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ تشش و ورزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے، تو وہ گویا اپنے جراثیمی مادہ میں اسی تربیت کے بیج بورہا ہے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں وہ اس وقت تک کسی خصائص کے توارث کو ثابت نہیں کر سکے ہیں یا

بالفاظِ گدردہ اس طرح کی تشبیہی تشریح نہیں کر سکتے جس سے جراثیمی مادہ اس اثر کو قبول کرتا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعویٰ کرتے ہیں کہ سمیت تبدلات کا آغاز اس وقت تک نہ ثابت ہوا ہے اور نہ احتمالی ہے۔ اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جراثیم یا یہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں اور جو خارجی تبدلات نہ کہ جسمانی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں، وہ جراثیم یا یہ میں شکل نہیں ہوتے۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہم کو غذا آب و ہوا اس واسطے جس میں کہ وہ حیوان زندگی بسر کر رہا ہے، بشہ طیکہ یہ واسطہ جسم کے اندر محفوظ جراثیم یا یہ پر اثر کر سکتا ہو، کے سے ان اثرات پر تنگیہ کرنا ٹریگا جو جراثیمی مرکزی مادے پر پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسمی خلا یا اور ان کے آل کے عضوی ماحول کے عام اثر کو بھی محفوظ رکھنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر متعین تبدیل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں اور متعین تبدیل کے بھی۔ پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتفاق بے شمار عارضی اور ہنگامی تبدلات کو طبعی انتخاب کے عمل حذف کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہیں گے کہ انتخابی ترکیب متعین تبدلات کی ایک مقرر تعداد کو کشمکش حیات کے عوامل حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شہادت کیوش کے مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس پالی میں بعض جھینگے رہتے ہیں اس کی جھنجی کو تدریج بدلنے سے ایک نوع دوسری میں بدلی جاسکتی ہے اور یہ نوع دم کے ٹکڑوں کی صورت اور کانٹوں کی نوعیت کے لحاظ سے اصلی نوع سے متین اختلاف رکھتی ہے۔ سیونیا کی ایک نوع کے چند نمونے مشاہد میں موٹیر لینڈ لائے گئے اور سو سو سر بائی نہیں دیں رکھا گیا۔ ان کے کوٹھوں سے جو پروانے نکلے وہ بالکل اسی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے انڈے دئے ان کے کیڑوں کو جگھنڈ چھپاتے بلور خوراک دئے گئے۔ اس تمام نشوونما کے بعد

۱۰ Schamankewitsch

۱۱ Saturnia

۱۲ Papa کیڑوں کی پیدائش کی تیسری حالت۔

۱۳ Cocoon

۱۴ Jugian Regia

جو پروانے پیدا ہوئے، ان کے خواص کس قدر نئے اور بہتر تھے، کہ انہیں ایک بالکل مختلف نوع کہا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ فرق جراثیمی مادے پر کسی عمل کا نتیجہ تھا یا ان خلا یا پر جو اس مادے سے پیدا ہوئے۔ لیکن بہر صورت تغیر کی بیش از حد نوعیت قابل لحاظ ہے۔ ان کثیروں کے پالنے والوں کے تجربات اجو تھریس، ایم ٹمک، پیپرے، ایس، سے میرے نزدیک یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جو مواد مصنوعی انتخاب کے سامنے پیش کیا گیا، وہ بیش از حد کاپیہ کردہ تھا، نہ کہ اتفاقی تبدیل کا بقول ڈاروین اس کے درجہ اولیٰ۔ اولیٰ جسم کی ماہیت اور درم حالات کی ماہیت۔ مقدم الذکر زیادہ اہم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا اس یقین کرنے کی طرف مائل ہوں کہ جس چیز کو میں نے انتخابی ترکیب کہا ہے، وہ بہت سے خلا یا والے جسم میں اب بھی کام کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ غیر عضوی کائنات کے نشو و نما یا ڈائنامکس کے فرسٹیول کے باریک نقش و نگار کے نشو و نما کے مقابلہ میں بہت زیادہ پیچیدہ اور نطفہ ہے، لیکن یہ روز افزوں اور ترقی پذیر سیمپلکس (Complexity) ہی وہ پیچیدہ جسم جس کی ہم کو نشو و نما ارتقاء کے ادنیٰ مدارج کے مطالعہ کے بعد ہمیں مدد ملتی ہے۔

میں نے کہیں کہا ہے کہ جراثیم کے مرکزہ دار مادے میں والہ کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر وائلسٹین نے حال ہی میں اس توقع کی سائنسی بنیاد کی طرف اشارہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ یقین بھیجا کہ مسئلہ زیر غور تحقیقی ہے، بالکل فکری ہے، لیکن فکر باقاعدہ اور باضابطہ ہے۔ میں یہاں ڈاکٹر وائلسٹین کے خیالات و عقائد پر بحث تو درکنار، ان کو بیان نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ وہ حیاتیاتی اکائیوں کے امکانی، یا اہمالی وجود کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن کی پیچیدگی بتدریج بڑھتی جاتی ہے، اور جن کو وہ باہمی (Co-operative) ڈیٹرمیننٹس (Determinants) اور آؤٹ

Dr. Weismann

سے Biophors مادے کا وہ سب سے پیچیدہ مادہ جراثیمی حیات بن سکتا ہے۔ ایک فرضی نوع کمرانی حیاتی اکائی یا اکائیاں لکھ کر سے Determinants بناتے ہیں، اور یہ بھی خوردبین سے دیکھائی نہیں دیتے +
سے Ids کو دے ٹن (Chromatin) کے مرئی ذرے، خلیہ کے مرکز میں جو خیر مائی ادہ یا باقیہ

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے حرث و مہجرت کی صلاحیت بالقوة صلاحیت بالفعل میں بدلتی ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان کو عین انتخابی ترکیب کے سختی منظر ہر کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر دائسلیں کی رائے ہے، کہ موروئی تبدیل کی علت باہی اور اندری ڈیٹا نٹ پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے، ہم بلاشبہ تبدیل کی علت کو متغیر خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہوتا، کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمت میں سمجھتا ہے، یا نہیں، لیکن اس نے اپنے اس عقیدہ کا پروردار اظہار کیا ہے، کہ ہم بے شمار توانقات کو ان اتفاقی تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، بلکہ صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، یہ بدین ضروری تبدلات سے احتمال جات بذریعہ انتخاب پیدا ہوتے ہیں، وہ ہمہ صورت میں اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونے چاہئیں، اگر تبدلات غیر متغیر نہیں ہوتے، بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر اسرار میں بار بار ظاہر ہونا ہی چاہئے۔

ڈاکٹر دائسلیں کے تمام افزافات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ ڈیٹا نٹ اور باہی اور اندری جسم میں عمل نشو و بروز کے وقت پھیلے ہوتے ہیں، ایک سمجھ ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر دائسلیں بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و حقیقت کا ایک ایسا دیانت دار اور منصف مزاج متلاشی ہے، کہ ہماری موجودہ لاعلمی کی طرف سے وہ اجماعیں کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میرا خیال ہے، کہ نشو و نما کے مسئلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم کو، بلکہ بار آور بعض خلیہ کو بھی، صرف ایک مشین ہی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک جالوشن ہے۔ مجھے یاد ہے، کہ ایک مرتبہ ایک لکچر نے چند گائیڈس کو پلٹوؤں کو گھومتے ہوئے حصوں کا ایک مرکب و ملتف نظام بتایا تھا، جب تک یہ گھومتے رہتے تھے، اس وقت تک تو پورا نظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو کروڑے ٹن کہتے ہیں۔ (مترجم)
 Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے مظاہر دکھاتے ہیں (مترجم)

بھی خاتمہ ہو جاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم بھی زندگی کا گھماؤ کسی کسی طرح اثر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیضے ترقی پا کر حیاتی گھماؤ کے سرورٹی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بننے ہیں تقسیم خلایا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہئے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے، لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لغظاً و معناً سمجھنا چاہئے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکے ہیں، اور تفرق شدہ خلایا اس کی ترکیب میں داخل ہو جاتے ہیں، تو ہر خلیہ کا گھماؤ بڑی حد تک اس پاس کے خلایا کے گھماؤ پر متوقف و مشروط ہونا چاہئے، جو بخود ان ہی خلایا سے اس کا قریبی ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر خلیہ کا گھماؤ اپنے ارد گرد کے خلایا پر اثر آفریں ہونا چاہئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور مل گھماؤ ہوتا ہے، جو حیثیت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بار آور بیضہ کی توجہ کہا ہے، اس کو اب ہم بائی او فزیا کی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں، جو ایک مخصوص و مخصوص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں، جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و روزی تعیین کرتا ہے، نہ بالعکس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بار آور بیضہ کا مخصوص و مخصوص گھماؤ اور اس کے ساتھ قابل ادغام مواد کا دافر ذخیرہ موجود ہے، تو باغیچہ جسم کے تفرق شدہ خلایا کے بے انتہا زیادہ تلف و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساتھی آل کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی طبیعی فعلیتیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصوص تطابقات کا نقد نتیجہ ہوتی ہیں، لیکن میکا نکیات کی یہ تمثیل ہم کو گمراہ کر سکتی ہے۔ ہم متطابق پرزوں سے ایک مشین بناتے ہیں، تاکہ توانائی کے خاص استحالات پیدا کر سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت توانائی کے حاصل کی نوعیت کی تعیین کرتی ہے، لیکن فطرت کی تعیینیں بنائی نہیں جاتیں، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ اور ان کی ساخت کی تعیین توانائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہے۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق توانائی کے جو استحالات جات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ ادلاً تو نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی کسراتی الٹعاشات کی خلقی اور معین انتخابی

ترکیب کا جس پر کہ یہ گھٹا کھل ہوتا ہے، اور ثنائی یہ نتیجہ ہوتے ہیں گھٹا اور ماحول کے توازن کا۔

حیاتی کمزوری حرکات اور توانائی کے استحالات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ ریزہ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور انہیں یہ منظم شعور کے ساتھ ملتف ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح جسمی ارتقاء سے ذہنی ارتقاء کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

اس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں :- (۱) کیا ذہنی نشوونما اس بھی انتہائی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقاء میں اثر آفرین ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدیل معین ہوتا ہے، یا غیر معین؟ (۴) کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقاء حذف کی بنا پر طبعی انتخاب پر موقوف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خاص پس پر تعین رکھنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشوونما میں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، ہر نفسیات لازماً یہی کہیگا کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں قارئین کی توجہ اس بات کی طرف منعطف کروں گا، جو میں نے مرنے والے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحے پر سے یہ لکھنا ہوں، تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے، نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام شبکے کے بعض احساسات، اور فیض ان حرکی احساسات کے، اور عام کا نتیجہ ہے، جو انھج کے عضلات اور آلہ توفیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ یہی ہے، کہ چند متفادات اور مختلف احساسات کو محض ملانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شبکے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بلحاظ نوعیت نئی اور عین ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا خام مواد انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح وقوف کا خام مواد بھی کسی ایسے ہی عمل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل ممکن التصور ہے، کہ وقوف کے عناصر محض اتفاقی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر، جو میرے نزدیک غیر عضوی، اور نفسی، ارتقاء کے تمام صعودی معنی میں ساری ہے، احساسی تجربہ اور شعور کے

باعث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بیانگ
دل اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے، کہ انتخابی ترکیب ذہنی ارتقا کا جوہر ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غیر عضوی
وغضوی ارتقا کے ادنیٰ مدارج پر ماحول نشوونما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ احتمالی ترکیب
کے حالات اگر قیام و دوام چاہتے ہیں تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشوونما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو دو مختلف ماحولات میں
فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ ایک ماحول تو متطابق نظام افکار و اشیا کا ہوتا ہے، جس پر
ایک فرد کے ذہن کی منف ترکیب مشتمل ہوتی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے
جو اس ترکیب کے گویا عناصر و مفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب دماغی کمزرات کی کثیر تعداد کے
مکمل گھماؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھماؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں،
لیکن خلایا کے کسی باہمی مجموعہ گھماؤ کا ارد گرد کے مجموعات کے گھماؤ کے مطابق ہونا بھی
ضروری ہے، کہ یہی مجموعات اس کا قریبی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے
ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہئے۔

صرف اسی طرح یہ فرد مقابلہ اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے، اور اسی طرح وہ تہ خانہ
یا گل خانہ میں عارضی حذف سے بچ سکتا ہے۔ اعلیٰ سطح عقلی فکر کے بار آور ہونے کے
لئے لازمی ہے، کہ یہ فکر مخالف تنقید کو سننے کے قابل ہو جو اس نظام میں کسی تصور یا
نصب العین کا ماحول بالکل نفی ہوتا ہے۔ یہ بات اعلیٰ عقلی تصورات اور اخلاقی اور
جہانی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے، لیکن احسانی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ
اس کی یہ ہے کہ احسانی تجربے کے باور اور مابعدہ کوئی اور جانچ نہیں، اور احسانی تجربہ نفسی
ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی ترکیب کا ہر مال اپنے وجود کو ثابت کرنے
کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہئے جس میں کہ وہ نشوونما پاتا ہے۔
اس کے نفسی گھماؤ تمام نظام کے متطابق نفسی گھماؤ کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر
غور کر رہا ہوں، اور تنصیر ای وی ڈیر میں کسی نازک تلازم بالمشابہت کی وجہ سے اس کا حل
ذہن میں آجاتا ہے لیکن ابھی اس کو ماحول کی آرائش میں سے گزرنے لے۔ اگر یہ اس مسئلہ
کے متعلق بہتری تمام معلومات کے مطابق نہیں، تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پاسکتا۔

یہ اپنی عدم مطابقت ہی کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ یضدین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہو سکتے۔ سائنس کی ترقی کا یہی طور رہا ہے۔ فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے افکار میں سے بہترین کا انتخاب کر لیتا ہے، اور مشاہدہ و اعتبار سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک مناسب و موافق نظام صورت بند ہوتا ہے، اور ہر وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں حذف ہو جاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظامِ فکر کو بنا پڑتا ہے۔ یہ لوگ اس پر پھر سائنفلک طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں، اور نامناسب اجزاء کو حذف کرتے ہیں، اور اس طرح زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آئندہ نسل کے ورثہ میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی مواد کے تبدلات معین ہوتے ہیں، یا غیر معین (ہمارا تیسرا سوال) اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی معین و مقرر اصناف ہوتی ہیں، یا یہ اصناف محض مقولات ہیں جن کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابلِ تغیر افراد کو رکھتے ہیں، کیا ذکاوت و فطنت سرورقی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے، یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، و میرا خیال ہے، کہ تبدلات معین، اور انتخابی ترکیب کے مقرر حالات ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشوونما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی تعیین ذہن کے اولیٰ قوانین کرتے ہیں، بعینہ سب طرح جیسے کہ قلم کا نشوونما اس راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی تعیین قلم کاؤ کے اولیٰ قوانین کرتے ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس طرح ہم سادہ تر سے پیچیدہ ترکیبوں کو بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح ترکیب کی سختی اور سلیکٹیو لوچ اور آزادی میں بدلتی جاتی ہے، ترکیب کے معین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہو جاتے ہیں، اور اس طرح معین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی معین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔

اب ہم جو تیسرا سوال کیا، ذہنی نشوونما کی تسلسل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں، کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے ظاہری انقطاعات موجود ہوتے ہیں۔ خالص وقوف و احساس سے احساسی تجربے کی طرف ترقی کے معنی میں اس قسم کا

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ حسی تجربے سے عقل و فکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ حسی تجربے اور عقل کی ترقی کا متغنی نہایت ہمواری کے ساتھ اوپر کی طرف چلتا ہے، لیکن ادراک اضافات کا جزو داخل ہوتے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معطیات کی بنا پر حسی تجربے، اور تصویری فکر کی حد قابل حیضات کے رتبہ ادلی کے ادنیٰ مدارج اور انسان کے درمیان متغنی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ذہنی ارتقاء کے اس دور پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، بعینہ جس طرح کار ارتقاء عمل کے غیر عضوی مدارج کے درمیان ہوتا ہے یہی وہ خیال ہے جس کی طرف میرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقاء کے متصاعد متغنی کے طبعی واقعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقا میں بھی واقع ہوتے ہیں تو اس طرح ارتقاء کا یہ پہلو غیر عضوی اور عضوی پہلو کے ہم ملہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح دہن نشیں کر لینا چاہئے کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھنا چاہئے جن میں کہ یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں پانی کی مائع اور کسی حالت کے درمیان انقطاع صرف واد کی طبعی حالات میں ہوتا ہے اور صرف ان ہی حالات میں ممکن ہوتا ہے جس طرح انداز روز اور دیگر محققین کی تحقیقات نے مائع اور بنماریات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم بھی مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں، تو تسلسل کا یہ ظاہری انقطاع غالباً غائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یقین کرنے پر مجبور ہیں، کہ ارتقاء حیثیت عمل کے، بالضرورت واحد و متصل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے، کہ اس میں کوئی خارجی مانوق فطرت مداخلت نہیں ہوتی۔ پہلا تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عمیق فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ اُتیار کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات تجربی ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے تحدید کن حالات کے ساتھ بائے جاتے ہیں۔

کیا ذہنی نشوونما اپنے بہر پہلو میں، حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکلیہ یا زیادہ تر، موقوف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

سے لگا نہیں کرتا، کہ عالم حیوانی اور ایک حد تک اجتماعات انسانی میں عقل اور توت ناملقہ کا کام یہ رہا ہے، کہ اس جسم کے افعال کی اس طرح رہنمائی کرے، کہ وہ حذف ہو جانے سے بچ جائے، اپنی طبعی اور پوری عمر کو سنبھالے اور اپنے شکل اولاد پیدا کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توازن ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا، انہوں نے محذوف ہو جانے کی بار بار سزا بھگتی ہے، اور ان اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدان حیات پر قبضہ کرنے کے زیادہ لائق تھے لیکن مجھے کوئی شہادت ایسی نہیں ملی جس سے معلوم ہوتا، کہ مجسمہ العقول ذکاوت و فطنت، ریاضی یا سائنس میں تعجب انگیز قابلیت، صنایع کی مافوق فطرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب العین تمام تر حذف کے ذریعہ ہی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر ڈائسلیں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے، کہ ”موسیقی صنعت، شاعر، شاعری اور ریاضی میں قابلیت نوع انسان کی بقایاں کی طرح بھی مدوہیں کرتی۔ لہذا یہ کسی طرح بھی طبعی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جاسکتی۔ اس کا خیال ہے، کہ جس طرح دستی ہمارت میں کسی اور کام کے لئے ترقی ہوئی تھی، لیکن انسان اس کو ہارمونیم سجانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک توت، یا ملکہ، جو کسی اور غایت کے لئے ترقی پذیر ہوا تھا، اب انسانوں کے ہاں ریاضی، فنون، یا شعر و شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا مجھے نظر نہیں آتی لیکن اسی کے ساتھ میٹری گز اڑن یہ ہے، کہ صنعت موسیقی شعر و شاعری اور اخلاق کے معین اور مناسب نصب العین کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے، اور یہی چیز ڈاکٹر ڈائسلیں کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ یہ خیال ہے، کہ اگر ان کو ان خلقی تعلیمات کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو انتخابی، اور ترکیبی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے، کہ کیا ذہنی نشوونما کے تصور

لے ڈاکٹر والاسچک Dr. Wallaschek نے مال ہی میں نوہر مہن قوم میں ابتدائی اودان گھر موسیقی کے عملی قیمت کو وضع کیا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں، کہ ہمارے ذہنی تعلیمی اور جانی نوا کا آغاز اودان کے ابتدائی صلاحیت کش حیات میں ملتی قیمت رکھتے تھے۔ (مضمت)

کے لئے کسی خاص شخص کے توارث پر یقین رکھنا ضروری ہے، ڈاکٹر وائسین کے محمولہ
 بالاضمنون کے بڑے حصے میں اسی سلسلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ
 تعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملک کا یہ توارث واقعات کی تاویل کے لئے نہ
 تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ
 میں اس وقت دعویٰ نہ کر دے گا، کہ یہ توارث نامکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جرثومی غلایا میں
 حیاتی گھماؤ اور گرد کے کبھی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا بالحاکیار سے جو مخصوص
 ڈیٹھی ٹرمیٹس سے حال ہوتا ہے، گھماؤ اسی طرح جرثومی غلایا میں متاثر ڈیٹھی ٹرمیٹس
 کے گھماؤ پر اثر آفرین ہو، صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر جیسا کہ
 کہ چکاموں، ہمتین اور مناسب صناعی اخلاق اور دیگر نصب العین، انفسی باحول کے تنہا یہ
 حالات کے تحت ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو اصول ارتقا کی بنیاد پر فطرت جس میں انسانی فطرت
 بھی شامل ہے، کی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو مطلوبہ چیز مل جاتی ہے، فطرت
 کے تمام اعمال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو امتحانی ہے، اور ترقی ہے۔
 یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشوونما کا ایک ضروری جز ہے، لیکن اس قسم کی کوئی
 شہادت موجود نہیں، کہ یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی
 شہادت ہے، کہ یہ ان مظاہر سے باہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعا پائی جاتی ہے،
 جن کو بیان کرنا تجربی نفسیات کا کام ہے +

باب ستم

انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقائیں تعلق کو واضح کرنے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جو انتخابی ترکیب فطری ذہن میں وحدت پیدا کرتی ہے، وہ بظاہر نوعیت بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقا کا مطالعہ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔ ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا اس باب میں میں نے کہا تھا کہ حیوانات کی فعلیتوں کے ایک بڑے حصے کو تلازم کے ذریعہ عقلی توافق کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے اور یہ تلازم احسانی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت ہی چھوٹا حصہ ایسا ہے جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں ادراک اور استدلالی فکر کی قابلیت ماننی پڑتی ہے۔ لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد اور ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان کی افسانوی نوعیت کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم کو تمام معارض حالات کا علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توافق کی سایہ بر قابل توجیہ ہو جائیں گی لیکن اگر ماضی الحقیق اور محاط اعتباری مشاہدے سے میری رائے کہ تعلیق تو جائے تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کروں گا۔ اگر اس وقت تک میری رائے صحیح ہے تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان منظر میں مخصوص اضافات کا ادراک کرتا ہے اور ان ادراکات کے معمّم نتائج کو تصویری فکر کی عمارت تعمیر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اضافات کا ادراک نہیں کرتے، نہ ان میں تصویری فکر ہوتا ہے، نہ علم اگر اس اصطلاح سے ہم تصویری فکر کے نتائج مراد لیں۔ اس نتیجہ (یا اگر سرچج خیال کیا جائے، تو تکیس کی صحت اور عدم صحت کا فیصلہ کر فیصلہ ممکن ہے، محض فسانوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ فسانے بہت دلچسپ اور رجحانیت فسانوں کے، بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط اختیاری مشاہدات سے ہوگا جو نہایت نفاست کے ساتھ منضبط حالات میں کئے جائیں۔

گزشتہ تمام باتوں کو مدہرانا یہاں مقصود نہیں۔ انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ کے، اس پہلو پر بہت کچھ کہا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا کہیں نام تک نہیں آیا۔

۱۔ خود کاریت اور تصرف کے باب میں میں نے کہا ہے کہ ابتداء اور ادنیٰ حیوانات میں تصرف کی تعبیر ان احساسی مرکزوں لذت والہم کی کیفیت کے قلب سے ہوتی ہے جو مجتمعاً ہرگز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔ انہیں وہیں میں نے کہا تھا کہ انسان تو ہی فکر حیوان ہے جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے اس کے لئے یہ بیان اس وقت تک اوموار اور تجربہ کے خلاف رہتا ہے جب تک کہ ہم "لذیذہ الیم" کے معنوں کو وسیع نہ کریں لیکن یہ توسیع بھی غیر حتمی بحث ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت ملتی جلتی ہیں۔ ہر احساسی عنصر کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے۔ جذبی کیفیت سے میں احساس کے اس پہلو کو ظاہر کروں گا جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے یا اس کو اپنے شعور سے خارج کرنا چاہتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احوال شعور جن پر تجربی نفسیات کی تفسیر تہرل ہوتی ہے، بہت زیادہ ملتی جلتی ہیں۔ ان میں سرکزی ارسامات ہوتے ہیں، اور ان ارسامات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت

بڑا حصہ حرکی احساسات مہیا کرتے ہیں۔ یہاں جس چیز کو ہم جذبی احوال کہہ رہے ہیں، وہ تمام احساسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور یہی احساسی عناصر مختلف درجوں میں احوال شعوریں شریک و خیل ہوتے ہیں۔ لہذا ان کا ملطف ہونا تعجب انگیز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جو ترکیب کہ احساسی تجربے اور اس احساس پر مبنی ادراک تصور میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔ غصہ کی سی نسبت سب وہ جذبی حالت کو بھی اس کے اجزاء ترکیبی یعنی مختلف جذبی کیفیات میں تحلیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ غالب مہجانات، جن کے نتائج کے ساتھ جذبہ متلف ہوتا ہے، حرکی مہجانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب و طبع شعور کے نیچے ہوتی ہے، اور کیمیا کی اصطلاح میں اس کا نقطہ اتراق زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔

نفیات، بحیثیت نفیات کے لئے یہ ناقابل تجزیہ ہیں جس طرح کہ ہم ان حرکی مہجانات کے صرف نقد نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جو کہ ہمارے حرکی احساسات کو مرکب کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعوری وقوف ان ہم زمان اور مجتمع مہجانات کی کثیر تعداد کے صرف نال کا ہوتا ہے، جن کی جذبی کیفیات نال کر اس ملطف حاصل کو مرکب کرتے ہیں، جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری محسوس ہوتا ہے، اور جس کو ہم جذبی حالت کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے، کہ یہ لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مرکزی ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ڈراسے کے اصلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔ کیونکہ جذبہ اسی ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف مائل ہوں، کہ جذبی حالت شعور کی عقلی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک بلی جو اپنے دشمن کے کتے کو دھکتی ہے سر سے لے کر دم کی نوک تک جذبی کیفیت سے مملو ہو جاتی ہے۔ کتا اس کے شعور کے مرکوز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی عقلی زمین کے سامنے ہے، اور یہ جذبہ اس کے رگ و ریشے میں ساری ہے جس قدر زیادہ غور میں جذبہ پر کرتا ہوا ہستی پختہ میرا یقین ہوتا جا رہا ہے، کہ یہ شعور کا حلیہ نہایت ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی دہی عقلی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطلاح میں اور بھی زیادہ دقتیں پیش آتی ہیں

یہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر تفصیلی بحث کرنا مقصود نہیں۔ میرا خیال ہے کہ کیفیات متقابلہ لاقاباحت فرض کر سکتی ہے، کہ احساسی تجربے کا جس قدر حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں اور جہاں احساسی تجربے کی پیدا کردہ فعلیتیں صرف فاعل ہی سے نہیں، بلکہ اُن دیگر اجسام سے بھی تعلق رکھتی ہیں، جن کے لئے یا جن کے خلاف یہ کی جاتی ہیں، وہاں تو متضاد جذبی احوال کی اہمیت صرف فردی ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہم سب مردانہ بھی ہوتی ہے اور یہ تو یاد ہو گا، کہ یہ جذبی احوال احساسی تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ہر فردی صرف احساسی تجربے کے درجے پر ہوتی ہے، نہ کہ تفکر اور شعور ذات کے درجے پر۔ تاہم یہ اس اعلیٰ صنف ہمدردی کی بنیاد بنتی ہے، جو انسان کی اجتماعی زندگی، اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں بالابتیاد ہے۔

یہاں یہ بات بالخصوص قابل غور ہے کہ اور اک اضافات، اور اس سے پیدا ہونے والا تصور ہی فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات خود ان اضافات کے ساتھ متولف ہوتی ہیں، اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے نئے معیدہ اور مرکب تار و پود میں شامل ہو جاتی ہیں ان تاروں کو نکالنا، اور نفسیاتی تحلیل کر کے نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا، بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متولف ہوا ہیں اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے۔ لیکن ان کے وہ اخل ہو جانے سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات ہو جاتے ہیں، جن کے ساتھ یہ نہایت نفاس سے گدگد ہوتے ہیں۔

ہم اس سہرت آگین جذبے کی مثال لیں گے جو نام نہاد احساس جن سے پیدا ہوتا ہے۔ بیا پرندہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر سجاتا ہے، ہر کریم النظر اور بدنام نکال نکال کر بھینکتا ہے، زمین پر نہایت نرم و دب پھیلاتا ہے۔ اسی طرح شکو غورہ بقول ڈاکٹر کوئلڈ ”نہایت خوش مذاقی سے“ اپنے گھونسلے کو آراستہ کرتا ہے جن اشخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے ہلکا کر دیں گے کہ بعض حیوانات میں بھی احساس جن ہوتا ہے اور یہ بھی ان اشیاء سے سڑتے ہوتے ہیں، جو ان کی اور ہماری آنکھوں کے لئے خوشنما ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا نازک رنگ اور تناسب صرف محسوس نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا ہے۔ اس وقت لذت حواس پر اعلیٰ جہانی لذت کا اضافہ ہوتا ہے جو ادراک اضافات کے ساتھ تولیف جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دیہاتی تاج محل دیکھنے جاتا ہے، لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز ایسی نہیں جس کی خوبیوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے اضافات کا ادراک ہو۔ اس ادراک اضافات کے ساتھ جو جذبی کیفیت ہوتی ہے، وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے ساتھ گندہ جالی ہے اور اسی وجہ سے ان کی بہت باہل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی تجربے کی خالصتہ حواسی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراک اور تصویری پہلوؤں کی جہانی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بلبل کی زعفرانہ سخی خود اس کے لئے دستِ آفرین ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے ساتھی کو بھی اس لذت حاصل ہوتی ہے۔ سویتی سے ہمارا استدلال ذہنی اسی قبیل سے ہے اور احساسی تجربے کی محض صورت کے جذبی پہلو کا نتیجہ ہے۔ لیکن جب شعور کے اتصالات محض محسوس نہیں، بلکہ مدرک ہوتے ہیں اور آوازوں کے آثار، چٹاؤ اور ان کے توڑ جوڑ سے لطف آنے لگتا ہے، تب احساسی تجربے کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں اور اس کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اور اس کو جہانی بنا دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ تمام بڑھچاؤ اور اکائی، عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے ایسی بحیثیت توئی ہونے کے غالب ہو، تو جذبی حالت کی قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ سویتی، یا اور کسی فن سے کثیر ترین لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیر باد کہہ کر اپنے آپ کو اس استدلال کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر تو موجود رہتے ہیں، ان کی وجہ سے سرتنگین جذبہ کا حجم بڑھ جاتا ہے اگر حیوانات احساسی تجربے تک محدود ہیں، تو ان کے جذبی احوال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں

جو ادراک کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

مب شجرہ کے جذبی پہلوؤں میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے تو اس سے دیر یا سویرا خود ان کی احوال میں باہمی اضافات کی ادراکی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفریش ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات کے دو پہلو یا اوصاف ہوتے ہیں۔ اور چونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے تک پہنچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہنچ جاتے ہیں اس لئے ان پر مختصر بحث مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح ادراک اضافات کا خام مواد احاسی تجربہ پیش کرتا ہے جہاں شعور کے اشتقالات (جن سے ادراک کو معادلہ پڑتا ہے) سابقاً محسوس ہوتے ہیں اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احاسی تشفی، یا عدم تشفی میں ملتا ہے جو تجربے کے مسرت آئین یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یا وسیع اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے یہ احاسی تشفی یا عدم تشفی، نفسی فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو شجرہ کہ نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے وہ مرغوب ہوتا ہے اور جو غیر موافق ہوتا ہے وہ مذکورہ اور جو موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے آدیفوس کی بانسری کی آواز سنی، تو ان کے کانوں میں وہ آواز آئی، جو ان کے تجربے میں نئی تھی اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی، لہذا ان کو اس کی طرف رغبت ہوئی، اور وہ سننے کے لئے قریب آ گئے۔ لیکن اگر آدیفوس کی جگہ کوئی نو آموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ آواز ان کے لئے گمراہ ہوئی اور وہ پر اگندہ ہو جاتے۔ حیوانات میں احاسی تشفی یا عدم تشفی ان کے احاسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہذا اس سے تصدیقی عمل نہ تول نہیں ہوتا۔ ایک محسوس موافقت یا عدم موافقت لذت آئینی یا الم انگیزی، جمالی تصدیق کا جزو ثمی مادہ مہیا کرتی ہے۔ جمالی تصدیق کے احاطہ میں ہم اس وقت تک

داخل نہیں ہوتے، جب تک کہ کوئی معیار یا نصب العین قائم نہ کر لیں۔ مگر تصدیق سے کسی معیار پر دلالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”یہ درست ہے“ یا ”یہ خوبصورت ہے“ یا ”وزنی ہے“ یا یہ سُرخ ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درستی، خوبصورتی، وزن، یا سُرخ، کا جو معیار اس نے قائم کیا ہے، چیز اس کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے پہلے درجہ یا صنف میں معیار یا نصب العین غیر معروف اور غیر مہین رہتا ہے، یہاں تک کہ ہو سکتا ہے کہ مبصر بھی جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے، اس معیار یا نصب العین کی تعریف یا اس کو بیان نہ کر سکے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ مثلاً ”آرٹلڈ کو ہر شخص ادبی خوبیوں کا مبصر مانتا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب العین یا معیار معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کی متعلق وہ کہتا ہے:-

”ناقدین و مبصرین اعلیٰ شعر و عالی شاعری خصائص کو مجر صورت میں معلوم کرنے کے لئے بہت تکلیف اٹھاتے ہیں، لیکن بہتر ہوتا، کہ وہ اعلیٰ شعر یا عالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کرتے اور کہتے کہ، اعلیٰ قسم کی شاعری کے خصائص کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خصائص ناقد و مبصر کی نظر کے مقابلے میں شاعر کے اشعار میں زیادہ خوبی کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں۔۔۔۔۔ ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و سلوب بیان دونوں اعلیٰ حسن، قدر و قوت کا خاص نشان اور زور رکھتے ہیں، لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اس نشان اور زور کو مجر صورت میں بیان کر دو، تو ہمارا جواب یہ ہو گا، کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل بیان میں یہ بجائے اجاگر ہونے کے چند لاہو جائے گا۔ جو نشان اور زور کہ ان اشعار اور ایسے ہی تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے، وہ دراصل ان کی خاص نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔“

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک معیار یا نصب العین کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن یہ معیار یا نصب العین ان الفاظ میں

ظاہر نہیں ہوتا، جن کو قتل سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو براہِ راحت شعور کے جذبی پہلو سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک سنگار یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی بیان نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم اس سے ہر ایک اپنے آپ کو سن ہمیشہ کے معاملات پر رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنٹفک حقایق کہا گیا ہے۔ اس میں میٹرا یا نصب العین تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے اجزایان کئے جاتے ہیں۔ کسی فنی پیدوار پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ دکھا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ پیدوار میٹرا سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے، لیکن حالی معاملات پر حکم لگانے کی مناسبت بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاقت ہے، باہر ہے پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آزاد کا مختلف ہونا بہت ممکن ہے۔ جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اخلاقیات کا ادراک کر سکتے ہیں، وہ تو کہیں گے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاقت ہوتی ہے، اگرچہ اس اظہار کی طاقت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی مادہ کثیر التعداد قسمت آزمادوں میں سے کسی ایک کو اس کے چمکدار پروں کی مناسبت پر بطور جوڑ کے انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادی پرندے کے سامنے دو پرندے ہیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے عشق کا اظہار کر کے مادی کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ اس پرندے کو منتخب کرتی ہے جس کے پر زیادہ چمکدار ہوتے ہیں، اور جس میں نفاست و حسن ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے یہ مدلول نہیں ہوتا کہ اس مادی کا ایک بھی خاص میٹرا حسن ہے، اور وہ اس رنگ کا انتخاب کرتی ہے جو اس میٹرا سے قریب تر ہے، لیکن اگر محض اتمام حجت کے لئے اس حیاتیاتی تادل کو فرض بھی کر لیا جائے کہ مادی انتخاب کرتی ہے تب بھی یہ لازم نتیجہ نہیں ہوتا کہ وہ اخلاقیات کا ادراک کرتی ہے یا دونوں پرندوں کا ایک مثالی میٹرا سے ایمان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف آما فرض کر لینا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قومی ترجذ بے اور قومی ترزعت کا باعث ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے

وہ مادہ الف کی طرف کھینچتی ہے نہ کہ ب کی طرف۔ یہاں نہ ادراک انہما کی ضرورت ہے نہ خبری جن کی مثالی معیار قائم کرنے کی۔ اگر یہ واقعات حیاتیاتی نقطہ نظر سے ثابت شدہ ہیں، اودان کی توجہ پر احساسی تجربہ کے قیاس کی بناء پر ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہ قومی ترغیب غالب رہتی ہے تو ہم پھر اپنے قانون تعبیر و تادل کے مطابق مجبور ہیں کہ ادراک کی اصلی قوت کے وجود کو تسلیم نہ کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جوہری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالضرورت مطالعہ باطن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذبی احوال کا مقابلہ بعض مثالی جذبی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تقسیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے لا کی علامت مقرر کی جاسکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور لا کا معین اور اک ہوتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ الف ب لا سے قریب تر ہے یا اس سے فرد تر۔ ادنیٰ طور پر تو جمالی تصدیق کو خالصتہ ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ”الف مجھے ب یا لا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔“ لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے، تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے، فردی نہیں رہتی۔ لہذا مثالوں کی صورت پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ اصل ایک رائے ہے جو میں بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے ظاہر کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آراء سے مقابلہ ہو سکے ان آراء کا مقابلہ اور اصطافات اور ان کی تقسیم سے جمالی معاملات میں عام رائے کا نتیجہ ملتا ہے۔

اب جمالی معاملات کے متعلق آراء کا مقابلہ اصطافات اور تقسیم کے نتائج (۱) مختلف افراد (۲) مختلف ملک اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف تبدیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی انیمائی کے چند مریضوں سے قطع کر لی جائے تو کمرنگ گلاب کے بھول کا اثر ہم سب پر احساسی تجربہ کی حد تک ایک ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہاں ایک نمونے کے تبدلات نہ تو کثیر القعدا ہیں نہ وسیع لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب العین یا جمالی تصدیق کا ایک معیار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں سے اکثر ایک اجتماعی معیار کو تسلیم کرتے ہیں ہمارا ذاتی معیار اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ سپینس اور میلٹن تادراں کلام اور فصیح البیان تھے، لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ معیار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ کیس کا معیار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متعارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ معیار ان لوگوں نے قائم ہے جن کو مثلاً ادب کے ساتھ شغف ہے، جنہوں نے اس کے ہر پہلو کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے جن میں گہری وہی قابلیت و بصیرت ہے اور جس سے ہمت مطالعہ نے وسیع تجربہ مہیا کیا ہے اور وہ اس وسیع تجربے سے متبع ہوتے ہیں اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے تقریباً کلی اتفاق رائے سے سپینس اور میلٹن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا اور ان سے علیحدہ ایک ذاتی حکم لگانا ناقابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری حالت تو یہ ہے کہ نہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ میرے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے یعنی یہی حال جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم مسلمہ معیار کو اجتماعی معیار کہتے ہیں تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق یا کسی مافوق البشر ہستی کی تصدیق سے نہیں ہوتی بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی ادبی تصدیق سے ہوتی ہے جس کو اسے قائم کرنے کے خاص مواقع ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب العین یا مینڈا ان لوگوں کے انفرادی نصب العین یا معیار پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اراکین ہیں ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کا بہترین نمونہ سمجھتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب العین پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک

جہاں ایکسی اور قسم کے 'نصب العین' اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا حیوانی حیات ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے حیوانات اپنے احوال شعور کو لذت آفرین یا الم انگیز محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا یہی جذبی پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تعین کرتا ہے مختلف احوال شعور میں باہمی اضافات کے اور اک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے تو یہ یہی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن اگر انسان کے ارتقاء کے کسی درجہ میں اور اک اضافات کا آغاز اس طریقہ سے ہوتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے یا کسی اور طرح ہوتا ہے تو تجربے کی ایک خاص قسم کے لذت آفرین نتائج کا مظہر میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے جو اسی طرح کے نئے تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں جس قدر کہ کل کے تھے۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہن میں صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی کی مدد سے ممکن ہوگا، ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کا جب بہترین ناقدین کی اجتماعی تصدیقات کا باہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلہ کے نتائج ضبط شعور میں لانے جائیں گے تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا جو زیادہ تر مذکورہ کلی طور پر مسلم ہوگا۔ یہ اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے جو اپنے اپنے معیار کو ان سہم البشوات قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے بہت گزشتہ باب کے مباحث کی طرح یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما کے معنی میں اور اک اضافات کے وقت کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم حسن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصراً معیار صداقت پر غور کریں گے۔ حیوانات کی قریب دہی کی شالیں بیان کرنا کچھ مشکل کام نہیں، لیکن میں یہاں صرف ایک پر اکتفا کروں گا جو مجھ سے مسٹر آر تھر سٹرڈلنگ نے بیان کی ہے۔ وہ کہتا ہے :-

”میں نے ایک گناہی چمپازا دہن کو دیا جس نے ہنسل اور گرتوں کے اس کچھیلانے پر کھڑے ہو کر میرے ارد گرد میں پر پٹا سکھایا کہ کچھ افسانہ مل سکے۔ کھانے کا

کمرہ اور میر بہت لمبے تھے اور کھانا کھاؤت صرف وہ اور اس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں میز کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور پوری میز کا چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطہ آغاز پر پہلے کی نسبت بہت جلد پہنچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر سے اچھل رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں ٹانگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، تو پھر دو ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ کر دیکھتا تھا، کہ کہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا۔ میں نے یہ تمام ناشائستہ کچشم خود دیکھا ہے۔

اب چونکہ ہم اس واقعہ اور ایسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقل اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ فعل کی اس صورت میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اس صورت میں کہ یہ صادر ہونا چاہیے تھا، میں اضافت کا اور اک کر با تھا؟ اگر ایسا ہے تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ بدلنے کی نفیات پر فصل بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ یہ قول میں ہوا، یا فعل میں اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے استعمال نہ کیا جائے اگر کرتے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہو گا! میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر چل رہا ہوں، ہم اس تاویل کے ماننے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی سادہ ترقیاس سے نہ ہوتی ہو لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کی بھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اس فعل کے ارتقا کے تمام مدارج ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا، کہ یہ مدارج کیا تھے، لیکن اگر یہ مدارج کچھ اس طرح کے تھے، جیسے کہ میں ذیل میں بیان کروں گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بسا بہ ہو جاتی ہے۔ کتا دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرتا ہے اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے اور انعام پالیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو دو ٹانگوں پر کرتا ہے، لیکن کچھ اور جا کر چاروں ٹانگوں پر چل کر آقا کے پاس پہنچ جاتا ہے۔ لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کبھی وہ اپنی مالک کے سامنے چاروں ٹانگوں پر چلنا ہے اور انعام

نہیں پاتا۔ ان میں گہرا تلامذہ اس کو کھچلی ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دلاتا ہے اور اس طرح وہ انعام پالیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ اس یا کسی اور طریقہ سے اس کتنے نے یہ دریافت کر لیا کہ دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرنے، چار ٹانگوں پر چکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر مالک کے پاس پہنچنے سے انعام مل جاتا ہے تو یہ اس کرب کو کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس توجہ سے عقل کا ذریعہ استعمال مدلول ہوتا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ فعل جھوٹ کے درجے کا تھا تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ اور اس پر استدائیہ خیال بھی ہے کہ میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں۔ یہی جزو میرے نزدیک غیر ضروری ہے۔ میرا خیال ہے کہ حیوانات کی فریب دہی کے تمام قصوں کی توجہ اس قیاس کی بناء پر ہوتی ہے کہ وہ احساسی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے اور مطلوب کو حاصل کرنے کا سہل ترین طریقہ معلوم کر لیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہے کہ ”یہ مفید ہے، حالانکہ مالک اس کو یا سمجھ رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر ”جھوٹ“ کی طرح حیوانات کے ”فریب“ میں بھی ایسے افعال و اقوال ہوتے ہیں جن سے ہم و ہمو کے میں آ جاتے ہیں لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ حیوان احساسی تجربے کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے فریب مادی ہوتے ہیں، بصورتی۔ اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک یا تصور نہیں ہوتا، اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں وہ جھوٹ نہیں لگتا اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صداقت کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات چاہئے پر سن کر کر سکتے ہیں؟ پروفیسر نیگل نے اپنی کتاب ”ذہن انسانی“ میں ایک جگہ حاشیہ

Right

Sully

میں لکھا ہے :-
 ”فطری ضمیر کی مثالوں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست
 مجھ سے بیان کی ہے۔ خود بھی شخص اس کئے کا مالک تھا، اور اس نے یہ ناشائستہ
 بکشم خود دیکھا ہے۔ یہ کتا کھانے کے کمرے میں چھوڑا گیا، جہاں بچا ہوا کھانا رکھا تھا۔
 وہ میرے پر چڑھا، ایک ٹھنڈی بوتلی اٹھائی اور اس میں سے لقمے بنیر اس کو
 دیوان خانہ میں لے گیا، اور اپنی مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد
 بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر چل گیا۔“

میں یہاں کوئی لفظ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کئے کی اخلاقی خوبی میں کسی طرح
 کمی آئے لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو غالباً مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں
 کہ وہ غریب بھوکا تھا لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی فرمانبرداری کے
 اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی، جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ
 تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاوٹ ناقص تھا، اگر یہ کامل ہوتا تو
 وہ اس بوتلی کو نہ چراتا۔ لہذا کہنا چاہئے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنیٰ میلان مالک کی فرمانبرداری
 کے اعلیٰ میلان پر غالب آیا لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اعلیٰ میلان کا غلبہ
 ہوا، اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنی مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو
 انکار نہ ہوگا، کہ کئے کے ذہن میں متخالف میلانات کی نہایت تکلیف دہ کشاکش تھی جس کا
 خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا، جس کو ہم اعلیٰ کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے بھی تسلیم ہے لیکن
 اگر کوئی کہے (یہاں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ مسئلے یہ نہیں کہتا) کہ کئے نے اس حرکت
 کو صائب سمجھ کر کیا، اور یہ اس کو معلوم تھا، کہ یہ طریق عمل صائب ہے، تو یہ دوسری بات
 ہے۔ اس میں جائزے پر غور و فکر اور ایک معلومیہ فعل اور مثالی سیار کے تعلق کا ادراک
 شامل ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا خاطی، اور اک بغیر فکر نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا
 مقابلہ ایک سیار سے کیا جاتا ہے اور اس طرح معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس کے مطابق
 ہے یا اس سے فروتر۔ جہاں تک کہ فردی اخلاقی تصدیق کو تعلق ہے یہ سیار کوئی ہو سکتا ہے

میرا معیار صواب میرے ساتھی کے نقطہ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق اخلاقی حکم لگانے میں میں اس فعل کو اپنے معیار کو روشنی میں دیکھتا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ اس کے مطابق ہے یا فروتر یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس کا مقابلہ اجتماعی معیار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان معنوں میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے ہو چکی ہے) سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی معیار بھی تمام مہم کا واسطی معیار نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین، یا عظیم ترین اور نیک ترین لوگوں کا معیار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی معیار سے ہو، یا اجتماعی معیار سے ہر صورت میں اس میں خود اپنے یا کسی اور کے فعل اور اس معیار کے تعلق کا اور اک شامل ہوتا ہے۔ میرے نزدیک نا انصافی نہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے محروم سمجھیں۔ کتے کا ضمیر اگر اس کو ضمیر کہا جاسکتا ہے اس خیال کے مطابق صرف احساسی تجربے کی جذباتی کیفیت کو شامل ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔ کردار کی تعیین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور کم و بیش بلا واسطہ مجبوریوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک فعل ضرر یا مناسبت کی بنا پر کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود فاعل یا ادروں کی نظر میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی بناء پر بھی کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ وہ صائب ہے انسانی کردار کی پیمائش میں اکثر ایک سے زائد اور کبھی کبھی تمام اسباب عمل کرتے ہیں ان اسباب کے جراثیم حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کرے گا کہ علمی مناسبت حیوانات کے کردار کی پیمائش کرتی ہے حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو ایسے کاموں سے روکتے، یا ان کے کرنے پر نرا دیتے ہیں جو کسی نہ کسی لازم کی وجہ سے نامرغوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہمارے علم میں ہیں ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے انہی ناک کی فراہم داری میں اپنے طبی کیلانات و جانات کو روکنا تیسرے سبب کے جراثیم رکھتا ہے لیکن ان مثالوں میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کردار کا کوئی معیار قائم کرتا ہے معیاروں کا قائم کرنا حیوانات کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ زیر کی و دانشمندی کی بناء پر غلط کاری پر نظیمان ہونے کی قابلیت ہوتی ہے نہ اخلاقی بناء پر غلط کاری کے تاسف کی۔ ہمسرستان جو سنس ایک دفعہ اتفاقاً اپنے کتے

کی کم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے درختا غصہ سے بھونکا، اور پھر اس گستاخانہ لہجہ و مزاج کی غیر مشتبہ طریقہ سے معافی مانگی۔ اس مثال میں مذمت صرف تاویل میں مدول ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جو نس کا بیان ہے کہ بدامنیہ اس نے اس چاہئے کی حکم عدول کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن ضمیر میں موجود تھا۔ میرا خیال ہے کہ یہ چاہئے مان جو نس کے ذہن میں تھا، مذکر کتے کے ذہن میں کتے کا دروسے مجبور ہو کر الاک پر غرانا، اور پھر دوستی محبت کے ساتھ گڑا کرانا بالکل سہی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ چاہئے کی حکم عدول کو معلوم کر لیتا ہے ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانون تاویل کے منافی ہے اور یہی قانون ہماری تمام گزشتہ تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین مسرت ہو، یا اجتماعی توام کی درستی خواہ مشیت الہی پر رضا مندی ہو، یا ایک مثالی انسانی ذات کا تحقق ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار ادراک اور اس ادراک پر مبنی تصور کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں تو اس طرح کے کسی معیار کے قیام اور افعال کی اس سے فروتری کے ادراک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھنا چاہئے۔ جس طرح حیوانات میں حسن اور صداقت کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا ہے، اور یہ صرف تصوری فکر کے آلات ہی نہیں ہوتے، بلکہ رغبت اور خواہش کی استیلاء و مرغوبات و شہتیاں ابھی ہوتے ہیں۔ یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے اس کی تحریض کرتی ہے، اگر ہم کو کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت، ان ہنگام پہنچنے کی خواہش کی شدت اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم، تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ خام مواد ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس ارتباطات اور ان ارتباطات کے درمیان امتعالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت ادراک اور تصوری فکر کی تعمیری اور تحلیل طاقت

ان ہی اقسامات کو علم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں جو معیاری بن جانے کے بعد نصب العین کا رتبہ پالیتے ہیں۔ ہمارے پاس فطری عملی توانائی موجود ہے جو قوت ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول اور تحقق غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنا ہے اور اس نے اپنی اس نئے کتاب کی ہوی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیر یاد نہیں کہا ہے۔ اس نے دراصل پرانی زندگی میں نفسی فعلیت کی علی صورتوں کے مالات کی روح چھوٹی ہے۔ ہر چند وہ اب بجائے ذہنی عقل ہونے کے ناطق بن گیا۔ لیکن وہ ذہنی عقل بھی ہے اور ناطق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنالیا ہے۔

اب مجھ کو خاتمہ پر چند باتیں اور کہنا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقائے فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے کی تمام توضیحات کی بنا بنایا ہے۔ میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا علم ہوا منصفاً اور غیر متعصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے اور کہیں بھی ان مشکلات سے غما جی نہیں چھڑایا جو اس تمام تحقیق میں ردنا ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقاء کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کہیں کہیں مجھے مابعد الطبیعیات کی مباحث میں بھی دخل ہونا پڑا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی مابعد الطبیعیات بالکل ناگزیر تھی لیکن ایسی سوال مابعد الطبیعیات یا عدم مابعد الطبیعیات کا نہیں بلکہ اچھی مابعد الطبیعیات اور بُری مابعد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں نفس تاریک میں مجھے متہم کرنا ہے کہ میں نے ادنیٰ تا بڑی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر ادنیٰ طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے جو کلیات کے اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو میں اپنے جرم کا اقبال ہوں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقرار کے طریقہ کا نتیجہ ہیں یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے کم از کم اپنے طرف سے ان وجوہ کو واضح کرنے کی انتہائی کوشش کی جن پر میرے مسئلہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیوانیاتی نفسیات میں

ہیں نے سبلی مقدمات سے ادعائی نتائج اخذ کئے ہیں، اور یہ ایک بڑی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طریق کار کے متعلق، لاعلمی کا دنگا بجایا، اور دوسری طرف بحث کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی قوار سے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام بحث میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہذا یہ دونوں ان میں غائب ہیں، حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی فعلیتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں، اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ متضخین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جواباً کہوں گا کہ دامین نے حیوانات کو اور اکب اضافات اور قوت ناطقہ سے ادعائی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے اور نہ یہ خیال کسی سابقاً قائم شدہ نظریے کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہنچ چکے ہیں، جہاں وہ ابتدائے بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام بحث کو تاویل کے اس قانون پر مبنی کیا ہے جس پر تیسرے باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قوی دلائل پیش کر دیئے جائیں، تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور اس طرح میرا تمام کا تمام استدلال ہی ساقط ہو جاتا ہے

ت م ت

صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معنی	فخی	۲۳	۵۷	اختیارات	اختیارات	۱۰	۱۰
مستلزم	مستلزم	۲۴	۶۱	گزارش	گزارش	۲۰	۲۰
ب ادراج	ب ادراج	۱۳	۶۷	Monistic	Romistic	حاشیہ	۲۰
منقل	منقل	۹	۶۹	طرف سے جاتا ہے	طرف سے جاتا ہے	۱۱	۵
عضویاتی	عضویاتی	۱۳	۷۰	لمحہ	لمحہ	۶	۶
خطرہ سمجھ کو	خطرہ سمجھ کو	۱۱	۷۴	اجہات	اجہات	۱	۹
بالتقابل	بالتقابل	۶	۷۶	اس کی توجہ	اس کی توجہ	۱۱	۱۶
بچوں کے مشاہدہ	بچوں کے مشاہدہ	۲۴	۸۱	سفر کے دوران	سفر کے دوران	۳	۲۰
ادرس کی نقالی لگائی	ادرس کی نقالی لگائی	۱۷	۹۴	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۱۲	۲۰
		۱۷	۱۰۱	شو کی لہر کھلاتی	شو کی لہر کھلاتی	۲	۲۴
ماشہ	ماشہ	۲۴	۱۰۲	نہ کہ طبیعی	نہ کہ طبیعی	۱۹	۲۴
		۳	۱۰۳	کے ذریعہ سے خود	کے ذریعہ سے خود	۴	۳۷
تبصرہ علمی	تبصرہ علمی	۲۳	۱۰۷	خود اس	خود اس	۱۱	۳۷
شرف	شرف	۸	۱۰۸	کاباعت ہے	کاباعت ہے	۱۷	۳۹
شیریں چکا	شیریں چکا	۷	۱۱۹	قواء	قواء	۲۱	۴۲
اجماع	اجماع	۱۴	۱۲۰	موضوعی	موضوعی	۱۴	۴۵
خاص سکیم	خاص سکیم	۱۸	۱۲۰	کی توجہ	کی توجہ	۶	۵۱
سوزدن	سوزدن	۲	۱۲۳	بظاہر	بظاہر	۱۱	۵۲

صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح	غلط	صحیح	صفحہ	صفحہ
۱۲۵	۶	شکار کیا گیا	شکار کیا گیا	۲۰۲	۱۶	عدم صدور	عدم صدور
۱۲۹	۲۲	ارتسامات	الساؤں	۲۰۳	۲۳	تجاویز	تجاویز
۱۳۱	۳	اتہزازات	اتہزازات	۲۰۴	۲۰	یا از دیا	یا از دیا
۱۳۵	۴	توجہ	توجہ	۲۰۹	۱۴	مراکز	مراکز
۱۳۷	۲۳	میکائی کی	میکائی کی	۲۱۰	۱	خود کاریت	خود کاریت
۱۴۲	۱۱	تعلق	متعلق	۲۱۴	۱۷	ان سے ایک	ان سے ایک
۱۴۳	۱	عضوانی لفظ میں	عضوانی لفظ میں	۲۱۷	۱۰	تطابق	تطابق
۱۴۴	۳	مقتدل	معتدل	۲۱۸	۶	مختصین میں	مختصین میں
۱۵۵	۲	لازم	لازم			سیاہ تھالی میں کمی تھی	سیاہ تھالی میں کمی تھی
۱۵۶	۲۴	حاشہ	حاشیہ			وہ اپنے سر کو بلاتے تھے	وہ اپنے سر کو بلاتے تھے
۱۶۰	۶	شبیہ	شبکیے			اس سفیدی کو اپنی	اس سفیدی کو اپنی
۱۶۱	-	تمام صفحہ اڑا دیا گیا	x			چونچوں میں پوپلاتے	چونچوں میں پوپلاتے
۱۶۳	۱۴	سریٹوں	سریٹوں			تھے اور محل ملتے تھے	تھے اور محل ملتے تھے
۱۶۴	۲۲	قریزی	قریزی			انہوں نے دانوں پر بیجی	انہوں نے دانوں پر بیجی
۱۶۹	۶	تعمیات	تعمیات			مختصین میں	مختصین میں
۱۷۷	۱۸	ہے کہ یہ ایک ٹی	ہے کہ شوگر کے یہ ایک ٹی	۲۱۸	۲۳	گھسی	گھسی
۱۸۱	۲	حرلی	حرکی	۲۲۰	۲۱	لیکن اس کا	لیکن بچہ پر اس کا
۱۸۲	۱۶-۱۵	مکانی اور اوراکات	مکانی اور اوراکات	۲۳۹	۱۰	آخار	آغاز
۱۸۹	۱۳	بڑے	بڑے	۲۴۲	۱۲	آسانی ہوئی	آسان نہ ہوئی
۱۸۹	۲۰	وہ پل میں	وہ پل میں	۲۴۳	۲۳	آلات	آلات
۱۹۱	۳	باقی آئندہ	باقی ماندہ	۲۴۵	۴	دوسرا شکل	دوسرا شکل
۱۹۴	۲۴	مختلی	مختلی	۲۴۹	۱۸	ب-ج-ج-ج	ب-ج-ج-ج
۲۰۰	۶	وور کی مدت	دو کی مدت	۲۵۳	۵	دونوں	دونوں

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
نہنیں	نہنیں	۱۰	۳۷۹	مقدم الذکر	مقام الذکر	۱۱	۲۵۴
پیدا ہوئی	پیدا ہوئی	۱۰	۳۷۹	دہلے	دہلے	۲۲	۲۵۶
ہکٹو	الساٹ	۱۲	۳۷۹	لیکن پھر بھی ہیں	لیکن بھی ہیں	۱۰	۲۷۱
$C_4H_8O_4$	$C_4H_9O_8$	۷	۳۸۰	Capuchins	Capuohins	۲۲	۲۷۲
فرسیول	فرسیول	۲	۳۸۸	تا بہ حد	تا یہ جا	۲۱	۲۷۵
سٹنر	سٹلر	۲۰	۳۸۸	اختیاری	اختیاری	۱۳	۳۸۰
مادے	امے	۲۲	۳۹۰	وہ مشابہت ہے	وہ ہے	۱۲-۱۱	۲۹۵
ڈارون	ڈارون	۶	۳۹۳	ادراک	اداک	۲۳	۲۹۹
نشو و روز	نشو و برد	۱۰	۳۹۳	کلی	کل	۸	۳۰۰
انتفان	انتفان	۱۱	۳۹۳	خیالات	خیات	۱۱	۳۰۰
انغاض	اعراض	۱۷	۳۹۴	اطلاق	اخلاق	۱۷	۳۰۰
بیانگ	بیانگ	۱	۳۹۷	تلازمات	تلازمات	۱۹	۳۰۲
براہِ راست	براہِ رحمت	۲	۴۰۹	پھران	سمران	۲	۳۰۴
موضوع	موضوع	۹	۴۰۹	نرم	بزم	۳	۳۰۴
پرنے	پرنے	۱۶	۴۰۹	مبول ہوتی ہے	مبول ہوتا ہے	۵	۳۰۴
قائم کیا ہے	قائم ہے	۹	۴۱۱	مشابہہ	مشابہ	۱۹	۳۲۵
جس کے لئے	جس سے ہوت	۱۱	۴۱۱	بھی وسائل	بھی۔ سائل	۲۲	۳۲۷
صورت	صورت	۱۲	۴۱۳	اختیارات	اختیارات	۱	۳۳۵
ضرورت نہیں	ضرورت ہیں	۱۳	۴۱۴	اشتمال	استمال	۱۹	۳۳۵
تمام قوم	تمام تم	۵	۴۱۶	مغالطات	مغالطات	۵	۳۵۴
مَدَن				”دہن“	”دھن“	۱۳	۳۵۸
				پلے اور پلے کے کتے	پلے کے کتے	۷	۳۶۹
				جو بہت یاد پھیلاؤ	جو بہت پھیلاؤ	آخری	۳۷۸

یہ کتاب بہت اچھی ہے
اس لئے اسے کوئی بھی پسند کرے گا

